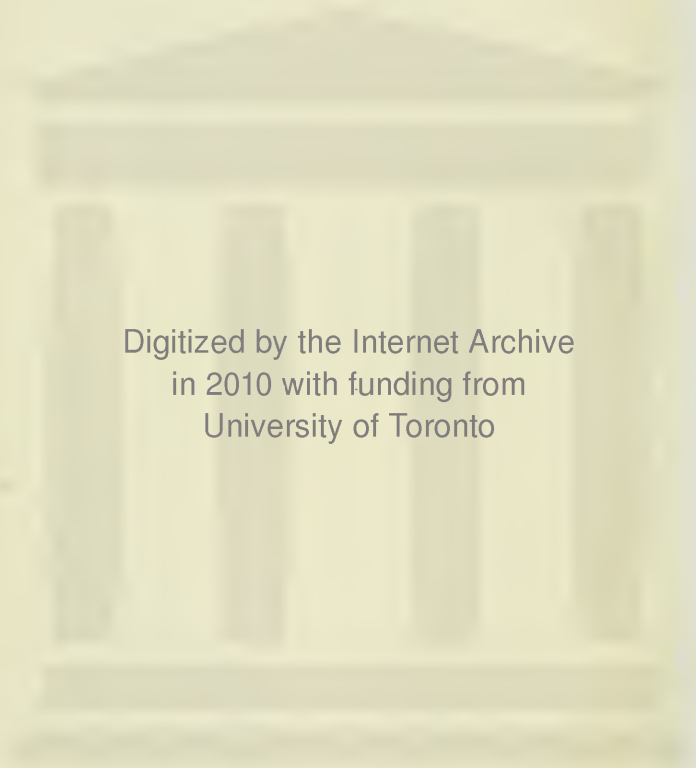
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00257096 8



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diepsychologiein00hegl

DIE

PSYCHOLOGIE

IN

KANTS ETHIK

VON

DR. PHIL. **ALFRED HEGLER**
REPETENT AM EV.-THEOL. SEMINAR IN TÜBINGEN.

FREIBURG I. B. 1891.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

E
2779
E8H4

764560

DRUCK VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN.

Vorwort.

Die Philosophie der Gegenwart steht unter dem Zeichen Kants. Aber dieses Zeichen wird verschieden gedeutet. Von den einen als Beweis dafür, dass der den Zeiten grosser philosophischer Produktion eigene Mut immer mehr entschwinde, der die letzten Rätsel mit dem Denken zu lösen und das ganze Gebäude menschlichen Wissens auf einige wenige Pfeiler zu stellen wagt. Von den andern als Beweis der echten kritischen Besonnenheit, welche die Gebiete scharf trenne, einen zuverlässigen Anschluss der Philosophie an die einzelnen Wissenschaften, speziell die Naturwissenschaften, herstelle und, statt dem unmöglichen Gedanken einer Erklärung der Welt nachzugehen, Voraussetzungen und Grenzen des Erkennens in sicherer Methode ergründe. Man mag darüber verschieden urteilen — Thatsache ist, dass Kant in weitem Umfang den Gegnern seine Fragestellung aufgezwungen hat, dass er Grenzlinien gezogen hat, die seitdem mit Glück von niemand mehr überschritten worden sind und dass man in entscheidenden Fragen sich eine Ueberwindung seines Systems nur in Form einer Weiterbildung seiner Gedanken vorstellen kann. Es steht wohl unsere Zeit nach der Ausbildung der einzelnen Wissenschaften wie des geistigen Gesamtlebens Kant schon zu fern, als dass ihr für sein Denken wesentliche Gedankenverknüpfungen noch natürlich und unmittelbar verständlich wären; aber sie steht ihr auch zu nah, als dass ein philosophischer Versuch die Kraft hätte, die Probleme in der Art zu vertiefen, wie es durch Kant der vorangehenden Philosophie gegenüber geschehen ist. Es ist bis jetzt nicht gelungen, die grossen Gedanken, die in der auf Kant folgenden Entwicklung der deutschen Philosophie unabhängig von ihm und zum Teil im Gegensatz zu ihm hervorgebracht worden und die für einzelne Gebiete, für die Geschichtsforschung, die Theorie der Kunst,

die Theologie, so fruchtbar geworden sind, zu einem geschlossenen System zusammenzufassen, das doch andrerseits nichts Wertvolles von Kant preisgeben würde. Manche Anzeichen in der Gegenwart weisen doch darauf hin, dass die Losung „Zurück zu Kant“ langsam der andern „Vorwärts von Kant aus“ zu weichen beginnt. Aber auch so gibt doch sein Name den festen Punkt und seine Anziehungskraft ist noch stark genug, auch den abweichenden philosophischen Versuchen die Bahn mit zu bestimmen.

Bei einer solchen Lage ist es natürlich und berechtigt, dass auf die Geschichte der Lehre Kants sich eine ganze Reihe von Nachforschungen richtet und mit einem dem Fernerstehenden kaum verständlichen Eifer alle Seiten seines Systems beleuchtet werden. Je mehr Kant in den Mittelpunkt der philosophischen Bemühungen und Streitigkeiten gerückt wird, um so notwendiger ist es, auf allen Punkten ein genaues geschichtliches Bild dessen herzustellen, was er wirklich sagen wollte und gesagt hat. Die geschichtliche Forschung allein gibt der Stellung zu Kant in Anerkennung und Ablehnung die nötige Freiheit und lehrt schärfer scheiden zwischen einer vielleicht berechtigten Weiterbildung seines Systems und diesem selbst. Die Gefahr, welche die Verbindung von Erklärung und Weiterbildung für die genaue geschichtliche Auffassung mit sich führt, ist, wie ich glaube, in der neueren Litteratur nicht durchweg vermieden worden.

Die praktische Philosophie Kants steht in diesen Fragen entschieden an zweiter Stelle. Wo sie nur als Anhang zur theoretischen Philosophie aufgefasst und an deren Ergebnissen gemessen worden ist, musste notwendig ein falsches Bild entstehen; wo ihre Darstellung und Beurteilung dem umfassenden Zweck eines Neubaus der Sittenlehre eingefügt worden ist, traten mehr ihre allgemeinsten Ergebnisse und Ziele hervor, als die einzelnen Begriffe und der oft verborgene Weg, auf dem Kant seine Resultate erreicht hat. Die vorliegende Arbeit soll zum geschichtlichen Verständnis der Ethik Kants einen Beitrag geben, der sich nicht sowohl auf die bahnbrechenden Gedanken derselben, als auf ihre Form, das Einzelne ihrer Erscheinung und ihres Zusammenhangs, zum Teil auch ihrer Entstehung richtet.

Dass hie und da auf die theoretische Philosophie übergegriffen worden ist, war nicht zu vermeiden; dass das Ganze mit stiller Vergleichung derselben geschrieben ist, braucht nicht ausführlich dargelegt zu werden. Wie der Zweck der Arbeit das nahe legt,

ist Bekanntschaft mit Kants praktischen Schriften im folgenden vorausgesetzt. Terminologische Untersuchungen sind mehrfach beigezogen. Wer solche bei Kant anstellt, kennt den doppelten Eindruck: Das Erstaunen über die Ungenauigkeit in wichtigen Begriffen, aber auch die Bewunderung der gewaltigen Gedankenarbeit, die bis in den einzelnen Begriff hinein sichtbar ist.

Ich hoffe, über der Beschäftigung mit dem Buchstaben ist der Geist des Systems nicht unkenntlich geworden und neben den scharfen Umrissen der einzelnen Begriffe treten doch auch die feineren Linien so weit hervor, als nötig ist, um die hier herausgehobenen Teilstücke einem grösseren Zusammenhang einzugliedern.

Für Anregung und Förderung bei der vorliegenden Arbeit spreche ich meinem hochverehrten Lehrer Christoph von Sigwart meinen herzlichen Dank aus.

Tübingen, im September 1891.

Alfred Hegler.

Kants Werke sind citiert nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, Leipzig 1838—40 (z. B. VII^a = siebter Band, 1. Abteilung) mit Ausnahme folgender Werke, welche nach der Ausgabe von Kehrbach (Leipzig, Reclam) zitiert sind:

Kritik der reinen Vernunft, abgekürzt r oder Kr. d. r. V. (»r^I« wenn die Stelle sich nur in der 1., »r^{II}« wenn sie sich nur in der 2. Auflage findet, »r« wenn sie beiden gemeinsam ist).

Kritik der praktischen Vernunft abgekürzt pr. oder Kr. d. pr. V.

Kritik der Urteilskraft abgekürzt U. oder Kr. d. U.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft abgekürzt Rel. oder Rel. innerh.

»Pölitz Metaph.« bezeichnet »J. Kants Vorlesungen über die Metaphysik (herausgegeben von Pölitz) Erfurt 1821«. »Anthrop. ed. Starke« bezeichnet »J. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von Fr. Chr. Starke. Leipzig 1831.«

Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung	1— 4
Erstes Kapitel: Das Verhältnis der Psychologie zur Ethik nach Kants eigenen Bestimmungen	5— 45
I. Die Wissenschaft der Psychologie, ihre Stellung, Aufgabe und Bedeutung	5— 14
1) Die rationale Psychologie	6— 10
2) Die empirische Psychologie	10— 14
II. Die Ausschliessung der Psychologie aus der Ethik .	14— 17
III. Die Ausschliessung der Psychologie aus den andern apriorischen Wissenschaften	17— 22
1) aus der reinen Logik	17— 18
2) aus der Aesthetik	18— 20
3) aus der Erkenntnistheorie	20— 22
IV. Kants Motive bei der Ausschliessung der Psychologie aus der Ethik	22— 35
1) Die Aufgabe der Ethik	22— 30
2) Das Urteil über die Psychologie	30— 33
3) Der Gegensatz gegen die psychologische Behandlung der Ethik vor Kant	33— 35
V. Die Zulassung der Psychologie in der angewandten und in der reinen Ethik	35— 43
VI. Die Verwendung psychologischer Beobachtung bei der Entstehung seiner Ethik in Kants Bewusstsein .	44— 45
Zweites Kapitel: Die Seelenvermögen	45— 67
I. Der Begriff des Seelenvermögens	46— 51
1) Die kritische Wendung in der Definition von Seelenvermögen	46— 49
2) Die Möglichkeit einer dogmatischen Verwertung der Lehre von den Seelenvermögen im Einzelnen	49— 51

Seite

II. Zusammenfassung der drei Seelenvermögen im Begriff der Seele und des Gemüts . . . . . 51— 55
III. Die Definition der einzelnen Seelenvermögen . . 55— 61
IV. Die Teilung in obere und untere Vermögen . . 61— 67

Drittes Kapitel: Die Forderung eines formalen Moralprinzips 67— 89

I. Das Problem des praktischen Gesetzes . . . . 67— 75
1) Die Maximen . . . . . 67— 71
a) Ausgangspunkt nicht der einzelne Willensakt, sondern die Maxime des Wollens . . . . 67— 69
b) Voraussetzung der Erkennbarkeit des Bestimmungsgrundes des Wollens für das wollende Subjekt 69— 70
c) Der im Begriff »Maxime« angedeutete Begriff des freien Willens und des Zwecks . . . 70— 72
2) Das Moralgesetz . . . . . 72— 75
a) Seine Merkmale: notwendig und allgemein gültig 72— 74
b) Der Unterschied zwischen der Kr. d. r. V. und der Kr. d. pr. V. im Nachweis apriorischer Gesetze 74— 75
II. Die Ablehnung der materialen Moralprinzipien . . 75— 88
1) Die materialen Moralprinzipien sind empirisch . 75— 80
a) Die Lust als Bestimmungsgrund des Wollens . 75— 76
b) Der Beweis ist nicht psychologisch geführt . 76— 79
c) Die Forderung eines Systems der Ethik als Voraussetzung des Beweises . . . . . 79— 80
2) Die materialen Moralprinzipien sind eudämonistisch 80— 88
a) Die qualitative Gleichheit der Gefühle, sofern sie den Willen bestimmen . . . . . 80— 82
b) Das Verhältnis des Lustgefühls zur Willensbestimmung . . . . . 82— 85
c) Der Begriff der Selbstliebe . . . . . 85— 88

Viertes Kapitel: Der kategorische Imperativ . . . . 89—106

I. Der kategorische Imperativ als Faktum . . . . 89— 93
II. Die verschiedene Fassung der Aufgabe des Moralprinzips (oberste sittliche Regel, Kanon der Beurteilung, Motiv des Handelns) . . . . . 93— 97
III. Der kategorische Imperativ als Leitfaden der sittlichen Beurteilung . . . . . 97—106
1) Die Typik . . . . . 97— 98
2) Analyse der einzelnen Beispiele in der »Grundlegung« 98—100
3) Die hier vorliegenden Voraussetzungen . . . 100—106
a) Die Funktion der Urteilskraft in ihrer abgesonderten Stellung . . . . . 100—104

Seite

b) Die Beiziehung materialer Voraussetzungen: die vernünftigen Wesen als absolute Zwecke . 104—106

Fünftes Kapitel: Die praktische Vernunft . . . . . 106—148

I. Der Begriff »Vernunft« in der theoretischen Philosophie 107—112
1) Vernunft und Verstand . . . . . 107—110
2) Vernunft und Urteilskraft . . . . . 110—111
3) Der logische und der transscendentale Begriff von Vernunft . . . . . 111—112
II. Theoretische und praktische Vernunft . . . . 112—125
1) Die gemeinsame Wurzel beider . . . . . 113—115
2) Die Beziehungen zwischen dem theoretischen und dem praktischen Gebrauch . . . . . 115—125
III. Der verschiedene Begriff von »praktischer Vernunft« 125—134
1) Der formale und der materiale Begriff . . . 125—130
2) Dieser Doppelsinn im Verhältnis zu der Unterscheidung: reine — empirische Vernunft . . 130—131
praktische — technische Vernunft . 131—134
IV. Die »vernünftigen Wesen« . . . . . 134—143
1) Der Begriff . . . . . 134—136
2) Die Beziehung auf Vernunftwesen ausserhalb der Menschenwelt . . . . . 136—143
V. Die Vernunft im Verhältnis zur Persönlichkeit . 143—148
1) Die Vernunft und die Einbildungskraft . . . 143—146
2) Die Vernunft und die Individualität . . . . 146—148

Sechstes Kapitel: Der Wille und die Willensbestimmung . 148—209

I. Die einzelnen Begriffe . . . . . 148—179
1) Der Begriff »Wille« . . . . . 148—161
a) Wille identisch mit Vernunft . . . . . 149—158
b) Wille unterschieden von Vernunft . . . . 158—161
2) Der Begriff »Willkür« . . . . . 161—173
a) Verhältnis zum Begehruugsvermögen . . . 162—165
b) Verhältnis zum Willen . . . . . 165—167
c) Die hier vorausgesetzte Anschauung vom empirischen Wollen, speziell in Beziehung auf den Freiheitsbegriff . . . . . 167—173
3) Die zur Bezeichnung der Willensbestimmung dienenden formalen Begriffe (Bestimmungsgrund, Triebfeder, Interesse) . . . . . 173—179
II. Die Willensbestimmung beim sittlichen Handeln in concreto . . . . . 179—209
1) Das Problem . . . . . 179—182

Seite

2) Die gemässigtere Ansicht . . . . . 182—193
a) Die objektive Willensbestimmung als intelligibel; der reine Wille als Abstraktion . . 182—187
b) Engere Verbindung von Bestimmungsgrund und Gefühl der Achtung . . . . . 187—188
c) Engere Verbindung von Bestimmungsgrund und Vorstellung des Zwecks . . . . . 188—190
d) Die Möglichkeit einer einheitlichen Gestaltung der Kantischen Ethik auf dieser Grundlage . 191—193
3) Die schroffere Ansicht . . . . . 193—205
a) Trennung von Bestimmungsgrund und Gefühl der Achtung . . . . . 194—199
b) Trennung von Bestimmungsgrund und Rücksicht auf Zweck und Erfolg des Handelns . . . 199—203
c) Die Schwierigkeiten dieser Anschauung . . 203—205
Ergebnis: Bei Kant hierüber keine einheitliche Ansicht. Folgen und Ursachen dieses Schwankens . 205—209

Siebtes Kapitel. Das Sittengesetz und das Gefühl. Der Begriff der Achtung . . . . . 209—237

I. Das moralische Gefühl . . . . . 209—233
1) In der Einleitung zur Tugendlehre . . . . 209—215
2) In der Kr. d. pr. V. . . . . 215—233
a) Das Problem und die Schwierigkeiten . . . 215—217
b) Das negative und das positive Gefühl der Achtung nach den verschiedenen Auffassungen . 217—233
II. Das eudämonistische Gefühl und die »Glückseligkeit« in der Lehre vom höchsten Gut . . . . . 233—237

Achtes Kapitel: Das Urteil über die Sittlichkeit des Handelns 237—264

I. Die Grundlage für die moralische Beurteilung: die Zurechnung . . . . . 238—242
1) Die Thatsache der Zurechnung als eine psychologische Wurzel der Kantischen Freiheitslehre . 238—241
2) Die Bedeutung dieser Lehre als einer psychologischen Grundlage für die Ethik . . . . . 241—242
II. Die Lehre vom Gewissen . . . . . 242—264
1) Darstellung der Lehre Kants . . . . . 242—252
a) Das Gewissen als Pflicht und als Voraussetzung der Pflicht . . . . . 243—245
b) Das Gewissen als Vermittler der Anerkennung des Sittengesetzes . . . . . 245—248

Seite

c) Die Art der im Gewissen ausgeübten Beurteilung 248—249
d) Verhältnis der Seelenvermögen . . . . 249—252
2) Zur Beurteilung der Lehre Kants . . . . 252—264
a) Die Einschränkung des Gewissens auf die formale Beurteilung . . . . . 252—257
b) Das irrtumslose Gewissen und die Schwierigkeiten der moralischen Beurteilung . . . 257—264

Neuntes Kapitel: Die psychologischen Begriffe in der speziellen Ethik . . . . . 264—277

I. Der Verzicht auf den Zweckbegriff in der Rechtslehre 265—266
II. Die Einführung des Zweckbegriffs in der Tugendlehre 266—267
III. Die Deduktion der »Tugendpflichten« . . . . 267—270
IV. Die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit als Tugendpflichten . . . . . 270—275
V. Die moralpsychologischen Begriffe in der Philosophie der Geschichte . . . . . 275—277

Zehntes Kapitel: Die Erziehung zur Sittlichkeit . . . 277—305

Einleitung: Die Behandlung des Problems in den verschiedenen Schriften . . . . . 277—279
1. Die Schwierigkeit in der Lösung des Problems vom Standpunkt der Ethik aus . . . . . 279—281
II. Die Voraussetzungen für die Erziehung zur Sittlichkeit (Lehre vom »radikalen Bösen«) . . . . . 281—288
III. Die Mittel der Erziehung zur Sittlichkeit . . . 289—299
1) Der grundlegende Gedanke: die reine Vorstellung der Pflicht . . . . . 289—290
2) Die Ausbildung der Urteilskraft . . . . . 290—293
3) Die Ausbildung des Gefühls . . . . . 293—297
4) Die Bedeutung der Kunst und der Religion für die moralische Erziehung . . . . . 297—298
IV. Die sittliche Entwicklung und ihr Ziel . . . . 299—303
1) Das Ziel . . . . . 299—301
2) Die Umwandlung vom Bösen zum Guten. Revolution oder Reform . . . . . 301—303
Schluss: Die Gültigkeit und die Entwicklung der sittlichen Normen . . . . . 303—305

Elftes Kapitel: Zur Genesis der Kant'schen Ethik. Die psychologischen Hauptbegriffe der Ethik in der vorkritischen Periode und die Entwicklung des Gegensatzes gegen die psychologische Ethik . . . . . 305—328

I. Die psychologischen Hauptbegriffe der Ethik in der vorkritischen Periode . . . . . 305—320

Seite

1) Herübernahme psychologischer Begriffe von den Vorgängern . . . . . 305—309
2) Der psychologische Ausgangspunkt in der Behandlung der Ethik . . . . . 309—311
3) Skizze der psychologischen Ethik in der vorkritischen Periode . . . . . 311—320
II. Die Entwicklung des Gegensatzes gegen die psychologische Ethik . . . . . 320—326
1) Die Abkehr von der englisch-schottischen Philosophie: Die Ausschliessung der Psychologie und die Begründung der Sittlichkeit auf die Vernunft 320—324
2) Die Steigerung des Gegensatzes gegen die Psychologie 324—326
Schluss: Das Ergebnis . . . . . 326—328

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, diejenige Seite der Kantischen Ethik, welche der Psychologie zugewandt ist, zu untersuchen, die Begriffe, welche psychologisches Gepräge haben, zu betrachten, die Voraussetzungen aus der Psychologie herauszustellen, die Kant zum Beweis oder zur Ausführung seiner Gedanken beizieht [1]). Einem solchen Versuch stehen Schwierigkeiten gegenüber, die in dem eigentümlichen Verhältnis der Kantischen Ethik zur Psychologie ihren Grund haben. Einmal will Kant mit den psychologischen Erörterungen, die sich in seinen praktischen Schriften finden, keine Erklärung geben, sondern nur Beschreibung, er will die psychischen Erscheinungen nicht nach ihrer Entstehung untersuchen, sondern nur benennen und einteilen; somit hat man meist nicht ausgeführte Theorien, sondern nur eine Reihe zusammenhängender Begriffe vor sich. Dadurch wird eine auf Kants Moralpsychologie gerichtete Untersuchung erheblich eingeschränkt; doch ist keine Frage, dass auch die blosse Benennung und Einteilung der Seelenthätigkeiten von einem nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Gestaltung der Kantischen Ethik gewesen ist, und im einzelnen schliessen sich dann doch Versuche einer Erklärung und Aufstellungen über die Zusammenhänge der einzelnen psychischen Erscheinungen an, die über eine rein deskriptive Psychologie hinausgehen.

Die entscheidende Schwierigkeit liegt jedoch an einem andern Punkt. Der Schlüssel zum Verständnis der Kantischen Ethik liegt überhaupt nicht in der Psychologie; wohl aber liegt in ihr der

1) Eine zusammenhängende Arbeit hierüber fehlt. Beiläufig ist mehrfach auf die psychologische Seite der Kantischen Philosophie aufmerksam gemacht worden (z. B. Windelband, Gesch. d. n. Philos. II, 48, 52 f.; 56; Vaihinger, Kommentar zur Kr. d. r. V. 430). Einzelnes findet sich in Jürgen Bona Meyer, Kant's Psychologie und in Dieterich, Kant und Rousseau.

Anlass zu mancherlei Missverständnissen derselben. Versucht man mit psychologischen Kategorien sich Kant's Ethik verständlich zu machen, so ist die Täuschung unvermeidlich, als sei es von Kant auf eine Aufklärung über die Entstehung sittlicher Normen abgesehen. Das Gegenteil ist der Fall. Im scharfen Gegensatz zu allen psychologischen Fragen — wie scharf er ist, zeigt sofort das erste Kapitel — will Kant den Grund der Gültigkeit der sittlichen Normen feststellen. Das Ziel ist gar kein psychologisches: nicht um eine Beschreibung des menschlichen Wesens nach der moralischen Seite handelt es sich, sondern um die begriffliche Feststellung, wie in der Idee des Menschen als vernünftigen Wesens das Sittengesetz mit Notwendigkeit enthalten ist; nicht um die Entstehung des Sittengesetzes, sondern um die in seinem Begriff liegenden bleibenden Bedingungen und Voraussetzungen. Die Methode ist keine psychologische: es wird ausgegangen von Begriffen, nicht von der Beobachtung seelischer Erscheinungen; das Sollen wird nicht nach dem Können, das Ideal nach der Wirklichkeit bestimmt, sondern umgekehrt. Der Schlüssel zu Kant's Ethik liegt somit vielmehr in der Erkenntnistheorie, in der scharfen Durchführung des Gesichtspunktes, dass eine Reihe von Sätzen eine bestimmte Gültigkeit beansprucht, dass ein praktisches a priori Bedingung für die Möglichkeit des sittlichen Handelns ist, wie das theoretische Bedingung einer möglichen Erfahrung.

Diese Thatsache macht die vorliegende Untersuchung zu einer schwierigen, sie zwingt sie oft zu äusserster Behutsamkeit, sie schneidet von vornherein die Aussicht ab, von hier aus den Kern der Kantischen Ethik verstehen zu können. Allein sie macht sie nicht unnötig und überflüssig.

Einmal kommt der psychologische Gesichtspunkt doch in zweiter Linie zur Geltung. Er ist nicht der leitende, aber er wird zur Unterstützung beigezogen. Wenn zunächst die Idee des Sittengesetzes auseinandergesetzt und dabei von der psychologischen Wirklichkeit abstrahiert wird, so fehlen doch nicht Bestimmungen über die Art und Weise, wie es sich empirisch im Menschen darstellt. Die Frage: wie gewinnt das Sittengesetz im Menschen Einfluss? ist zwar im Grund nach Kant unlösbar, aber er verzichtet doch nicht darauf, anschaulich zu machen, wie sich dieser Einfluss darstellt, welche psychischen Funktionen in Betracht kommen, damit das Sittengesetz im empirischen Menschenleben wirklich wird. Man denke an Begriffe wie Achtung vor dem Gesetz, Selbstzufriedenheit, Ge-

wissen u. s. w. Somit ist hier eine Betrachtung von der psychologischen Seite aus berechtigt und notwendig.

Sodann lässt sich dieser zweite Gesichtspunkt, der moralpsychologische, vom ersten, dem kritischen, nicht äusserlich lostrennen und etwa auf die zweite Hälfte der Ethik einschränken. Beide gehen von Anfang an neben einander her, wenn auch in verschiedener Stärke. Das Zusammenwirken beider in der Ethik ist ebenso verwickelt, wie in der theoretischen Philosophie. Stellt man das psychologische Moment voran, so entsteht zweifellos der grössere Irrtum im Verständnis Kants. Lässt man es aber völlig hinter dem kritischen, dem „transscendentalen" verschwinden, so entsteht wiederum ein falsches Bild. In der theoretischen Philosophie fällt der Nachdruck nicht darauf, dass die reinen Formen der Anschauung und des Denkens als letzte unauflösbare Elemente des empirischen Bewusstseins aufgefunden werden, sondern darauf, dass sie Erfahrung im Sinn von wissenschaftlicher Erkenntnis möglich machen: das a priori erhält seine Vollendung erst im Begriff des Transscendentalen und wenn eine Entwicklung da ist, so läuft sie sicher in der Linie, dass das a priori zumal in seiner psychologischen Färbung gegenüber dem Transscendentalen immer mehr zurücktritt. Aber die psychologische Seite, die Lehre, dass jene Formen die Grundformen sind, die das individuelle Bewusstsein bilden, darf nicht aufgehoben werden. Die ganze Erkenntnistheorie Kant's ruht auf der Beziehung, die zwischen dem wissenschaftlichen Bewusstsein und dem Bewusstsein in seiner empirischen Thatsächlichkeit hergestellt wird. Keinen von beiden Beziehungspunkten darf man entfernen. Der Nerv des Beweises liegt in dem Nachweis: dieselben Bedingungen, welche die Erfahrung im wissenschaftlichen Sinn konstituieren, machen ein geordnetes Bewusstsein möglich. Ohne das wird die Deduktion von Raum und Zeit, die transscendentale Deduktion der Kategorien, der Beweis für die Grundsätze unverständlich. Dass aber die Aufsuchung der Bedingungen des Bewusstseins im Grund eine psychologische Aufgabe ist, liegt auf der Hand. Es muss hier auf die nähere Darlegung verzichtet werden, wie diese psychologische Seite in der Kr. d. r. V. mit der erkenntnistheoretischen verknüpft ist, wie z. B. im Begriff des Apriorischen beides verbunden wird. Es ist ein grosser Fortschritt, dass in der neueren Kantlitteratur der kritische Gesichtspunkt stark hervorgehoben wird, die Frage: welche Geltung haben gewisse Erkenntnisse und worauf ruht dieser Wert, auf dem Geleitsbrief der Erfahrung oder einem ursprünglichen Rechtstitel des

Bewusstseins? Die Untersuchung der Entstehung der Erfahrung kann offenbar darauf keine abschliessende Antwort geben. Aber nun jene psychologische Frage: was kann als ursprüngliches, d. h. unauflösbares und unableitbares Element des Bewusstseins gelten? völlig verschwinden zu lassen, geht nicht an. Man darf Kant nicht retten, indem man ihn ärmer macht; man darf nicht seine psychologischen Bestimmungen, um sie vor allen Zusammenstössen mit neueren psychologischen Auffassungen zu schützen, als völlig unwesentlich hinstellen oder sie diesen letzteren künstlich annähern. So haben auch die grundlegenden Begriffe der Ethik eine Beziehung zur Psychologie, die sich nicht aufheben lässt. Ihre Bildung, ihr Zusammenhang, die Methode, in der sie entwickelt werden, ist überwiegend von nicht-psychologischen Interessen aus bestimmt, aber eine Seite ist immer in ihnen enthalten, nach der sie mit psychologischen Annahmen zusammenhängen.

Darum hat eine Darstellung, die sich die psychologischen Begriffe und Anschauungen in Kant's Ethik zum Vorwurf nimmt, so lange ein Recht, als sie sich bewusst bleibt, dass damit ein für Kant selbst sekundärer Gesichtspunkt geltend gemacht wird. In entscheidenden Punkten wird sie daher nur Hilfsarbeit leisten können, durch Feststellung der psychologisch gefärbten Begriffe, durch terminologische Untersuchungen oder durch Andeutung des psychologischen Rahmens, in dem Kant seine abstrakten Begriffe geschaut hat. Je mehr sich Kant's Ethik mit dem Wirksamwerden des Sittengesetzes im empirischen Menschen beschäftigt, um so grösseren Raum erhält die psychologische Untersuchung. Bei manchen Fragen muss sie vor der letzten Entscheidung Halt machen; sie wird dadurch entschädigt, dass sie vielfach den Zusammenhang mit den Begriffsbestimmungen und Theorien der vorkantischen Philosophie verfolgen kann; denn die Moral vor Kant war überwiegend Moralpsychologie. Somit ist ein Versuch die Kantische Moral einmal von der psychologischen Seite im Zusammenhang in Angriff zu nehmen berechtigt, so lang er nicht mehr sein will, als nur ein Beitrag zum Verständnis derselben, ein Beitrag, der auch den Vorwurf nicht scheuen darf, dass er sich mehr mit dem Vergänglichen an ihr als dem Unvergänglichen beschäftigt.

Erstes Kapitel.

Das Verhältnis der Psychologie zur Ethik nach Kant's eigenen Bestimmungen.

Wie immer die Ethik sich durch die Eigentümlichkeit ihres Gegenstandes und durch die Selbständigkeit ihrer Methode von der Psychologie zu unterscheiden vermag, so viel scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches Erfordernis: dass sie von einer bestimmten Anschauung über die psychischen Vorgänge ausgehen muss, welche ihre weitere Ausführung und je nachdem auch teilweise Rechtfertigung wohl in der Ethik selbst finden mag, aber ihren Ursprung in dem weiten Gebiet der Wissenschaft hat, die wir Psychologie nennen. Nun ist unter allen Philosophen, welche ein System der Ethik entworfen haben, keiner, bei dem diese Verbindung der Ethik mit bestimmten psychologischen Anschauungen nicht in höherem oder geringerem Grad zutreffen würde. Aber unter ihnen allen — von Herbart[1]) sei hier abgesehen — ist auch keiner, der sich so entschieden gegen die Einwirkung der Psychologie auf die Ethik wehren und verwahren würde als Kant. Schon in der Vorrede zur „Grundlegung" tritt die Erklärung auf, dass Psychologie hier keinen Eintritt habe, dass das Gebäude der Sittenlehre jedem verschlossen bleibe, der dasselbe mit dem Schlüssel psychologischer Wahrheiten öffnen wolle.

Dabei ist vor allem zu erwägen, was Kant unter der Psychologie versteht, die er so von der Schwelle der Ethik abweist, und welche Stelle er ihr im Gefüge der Wissenschaften zuteilt.

Unter dem Namen „Psychologie" fasst Kant, dem Sprachgebrauch von Wolff und seiner Schule folgend, zwei Wissenszweige

1) Herbart (s. Werke Band IX, 353 ff.) betont scharf die grundsätzliche Verschiedenheit von Moral und Psychologie, weist jedoch dabei der letzteren eine Aufgabe zu, mit welcher sie die Moral unterstützt.

zusammen, die im System der Wissenschaften eine verschiedene Stelle einnehmen: die rationale und die empirische Psychologie. Die rationale Psychologie hat die Aufgabe, über die Natur der Seele Lehrsätze aufzustellen, welche unabhängig von der Erfahrung aus reinen Begriffen geschöpft sind; sie ist eine deduktive Wissenschaft, gehört zum System der reinen Vernunft und hat ihr Gegenstück in einer rationalen Physik, welche über die Körperwelt apriorische Sätze aufstellt. Dagegen die empirische Psychologie nimmt zur Quelle ihrer Lehrsätze die Erfahrung, genauer gesagt die Beobachtung der „denkenden Natur" des Menschen; der Gegenstand ihrer Beobachtung ist ihr a posteriori im „inneren Sinn" gegeben; die empirische Psychologie gehört daher nicht zu dem aus Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten bestehenden System der reinen Vernunft oder zur Metaphysik im weiteren Sinn des Worts (r 634), sondern zur empirischen Naturlehre, also auf die Seite der angewandten Philosophie neben die Physik, welcher der Stoff durch den äusseren Sinn gegeben wird (s. bes. r 639 f.).

Allein die rationale Psychologie spielt als Wissenschaft bei Kant eine eigentümliche Rolle. Zwar der Zweifel, der sich gegen ihre apriorische Grundlage richtet und ihr einen empirischen Ursprung ansinnen möchte, kann ihr nach Kant die Würde einer rationalen Wissenschaft nicht rauben. Der einzige Text, aus dem sie ihre ganze Lehre entwickeln soll, ist freilich der inneren Erfahrung entnommen: es ist das „ich denke", auf dem sie sich aufbaut [1]).

1) In dem Aufsatz „Ueber Philosophie überhaupt" (1794) I, 606, führt Kant als einziges apriorisches Gesetz auf dem Gebiet der Psychologie (im Unterschied von der rationalen Physik, die mehrere apriorische Gesetze hat) das Gesetz der Stetigkeit aller Veränderungen an, zugleich mit der Einschränkung, dass es für die Erklärung der Erscheinungen des inneren Sinns so gut wie nichts beitrage. Dieses Gesetz müsste man demnach zur rationalen Psychologie rechnen, obwohl es nicht aus dem „ich denke", als der obersten transscendentalen Bedingung alles Denkens abgeleitet ist, sondern die Form des inneren Sinns, die Zeit, voraussetzt. Kant nimmt jedoch da, wo er die Leistungen der rationalen Psychologie prüft, keine Rücksicht auf dieses Gesetz, weil es der rationalen Psychologie und der rationalen Physik gemeinsam ist und darum als ein aus den allgemeinen apriorischen Grundsätzen der Erfahrung abgeleitetes und für innere und äussere Erfahrung gleichermassen gültiges Gesetz betrachtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft gewinnt dieses Gesetz in den Analogien der Erfahrung. Eine Parallele dazu bildet, dass Kant

Aber diesen Satz „ich denke", in dessen Besitz wir allerdings nur durch innere Wahrnehmung kommen können, will Kant nicht als Gegenstand der Erfahrung, sondern als Bedingung der Erfahrung überhaupt angesehen wissen, mithin nicht als empirische Erkenntnis, sondern als transscendentale Bestimmung. Mit andern Worten, nicht auf einen bestimmten, einzelnen Erfahrungsgegenstand, der durch innere Wahrnehmung gegeben ist, gründet sich die rationale Psychologie, wenn sie diesen Satz „ich denke" zu Grund legt; sondern sie lässt sich nur von der inneren Wahrnehmung das charakteristische Merkmal vorlegen, welches alle innere Erfahrung begleitet und erst möglich macht, und welches diese innere Wahrnehmung von der äusseren scheidet: eben das „Ich als denkendes Wesen"; ebenso wie die rationale Physik ihre Sätze aus dem blossen Begriff „Materie" entwickelt, ohne den uns nichts gegeben werden kann, was zur äusseren Wahrnehmung gehört (r 293, 639). So kann nach Kant's Betrachtungsweise eine rationale Wissenschaft sich wohl auf diesem scheinbar empirischen Satze aufbauen, wenn sie nur weiterhin nicht diesen Satz durch nähere Bestimmungen über die Art des Selbstbewusstseins zu erweitern strebt, welche allerdings in das Empirische hinüberführen und der Psychologie ihren Charakter als einer rationalen Wissenschaft nehmen würden (r 294).

Aber diese Sicherung ihrer apriorischen Geltung, die sich daraus verstehen lässt, dass apriorische und empirische Sätze nicht nach ihrer Entstehung, sondern nach ihrem Recht, ihrer Bedeutung für die „Erfahrung" geschieden werden, ist erkauft mit dem Verzicht auf weitere Erkenntnis. Wohl versucht die rationale Seelenlehre aus dem „ich denke" alle möglichen Erkenntnisse zu entwickeln über das den Erscheinungen des inneren Sinns zu Grund liegende Wesen der Seele; sie möchte beweisen, dass die Seele immateriell, unzerstörbar, im Wechsel der Zeit sich selbst gleich, weiter, dass sie ihres von der Körperwelt unterschiedenen Daseins sich bewusst und dass sie unsterblich ist. Ja sie schweift so weit über das Gebiet der Erfahrung hinaus, dass sie der Lehre von der menschlichen Seele eine allgemeine „Pneumatologie" von den „denkenden Wesen überhaupt" voranstellt (Pölitz, Metaph. 127; Urt. 383). Aber die Paralogismen decken den Fehlschluss auf, den die rationale Psychologie benützt, um zu solchen vermeintlichen Erkenntnissen zu ge-

---

Sätze wie „die Substanz beharrt" bald der reinen Naturwissenschaft, bald der Metaphysik im immanenten Sinn zuweist (Vaihinger Komm. p. 305).

langen: sie baut ihre Schlüsse auf die blosse Form des Bewusstseins und überträgt die Prädikate, welche sie aus dieser entwickelt, auf ein für sich existierendes Ding, die „Seele", von dem wir doch keinerlei Anschauung und somit nach den Grundsätzen der Erkenntnislehre keine Kenntnis haben. So „fällt die ganze rationale Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft" (r 322); sie hat ein Recht zu existieren nicht mehr als System spekulativer Sätze, sondern allein noch als kritische Disziplin; sie soll einerseits eben solche Spekulationen durch ihren Einspruch verhindern und den Menschen vom spekulativen Gebrauch auf den praktischen hinführen, der auf anderem Wege die Unsterblichkeit der Seele sicher stellt (r^{II} 696, Urt. 360); andererseits aber soll sie den Materialismus abwehren durch den Nachweis, dass auch die Körperwelt keine andere Realität beanspruchen darf, denn die, welche sie als Erscheinung für unser Bewusstsein hat (r^{I} 323, r^{II} 695). Neben dieser kritischen einschränkenden Befugnis auf dem Gebiet der reinen Wissenschaft hat sie dann weiter noch eine Mission für die empirische Psychologie. Hier kann sie der exakten Forschung ein regulatives Prinzip an die Hand geben: die empirische Seelenlehre soll sich im Fortgang ihrer Erkenntnisse leiten lassen von der Idee der Seele als einer einfachen, unzerstörbaren, mit persönlicher Identität ausgerüsteten, im Wechselverkehr mit der Körperwelt stehenden Substanz. Diese Betrachtungsweise gibt der empirischen Psychologie den Antrieb, die verschiedenen Erscheinungen des inneren Sinns unter einander zu verknüpfen, die einzelnen Erklärungsgründe möglichst auf ein Prinzip zurückzuführen und die Einmischung fremdartiger Erklärungsgründe abzuwehren (r 522, 530) [1]).

Durch eine solche Einschränkung ihrer Befugnisse ist der rationalen Psychologie der Charakter einer besonderen Wissenschaft abgesprochen. Zwischen der Kritik der reinen Vernunft, in welcher die ihr zugewiesene kritische Aufgabe behandelt

1) Hiebei lässt sich freilich die Frage aufwerfen, ob der Begriff der Seele, selbst wenn sie als regulative Idee gefasst wird, in einer exakten Psychologie — in Kant's Sinn — nicht mehr Verwirrung anstiftet, als Nutzen bringt. Kant hat auch über die Bedeutung der Seele als einer regulativen Idee sich lang nicht so zuversichtlich ausgesprochen als über den Wert der Gottesidee als einer regulativen Maxime; das hängt wohl nicht allein mit der verschiedenen Bedeutung beider Ideen für die praktische Philosophie zusammen, sondern weist auch auf Bedenken Kant's über die regulative Bedeutung der Idee der Seele hin.

wird, und der empirischen Psychologie, welcher sie mit ihrer regulativen Idee ein Prinzip der Forschung darbietet, kann sie sich keine Selbständigkeit wahren. Dieses Ergebnis ist schon im Ansatz deutlich genug angezeigt. Wenn Kant die Aufgabe der rationalen Psychologie auf die Erkenntnis der blossen Form des Bewusstseins einschränkt, die von allen weiteren psychologischen Bestimmungen sorgfältig losgeschält und als ein letztes ursprüngliches Element des menschlichen Geistes einer ferneren wissenschaftlichen Nachforschung entzogen wird, so ist die Folge selbstverständlich, dass die rationale Psychologie aus einem solchen Stoff keine weiteren Erkenntnisse herauspressen kann. Aber selbst wenn man Kants Voraussetzungen, insbesondere die Abtrennung einer rationalen Psychologie von der empirischen, gelten lassen wollte, würde sich die Frage erheben: mit welchem Recht hat Kant die rationale Psychologie auf diese Form des Bewusstseins „ich denke“ eingeschränkt? Dass die Disziplin in ihrer hergebrachten schulmässigen Behandlung ihre ganze Weisheit auf den einzigen Satz „ich denke“ stellte, war für Kant wohl zum Teil massgebend, ist aber doch kein zureichender Grund dafür. Warum hat er ihr nicht einen weiteren „Text“ gegeben in den anderen apriorischen Formen des Erkennens? Kant hat sich ja sonst nicht damit begnügt, die Form des Bewusstseins mit dem ganz unbestimmten Ausdruck „ich denke“ zu bezeichnen; er hat in seiner Kritik der reinen Vernunft die Werkstätte des menschlichen Bewusstseins viel genauer durchforscht, als er hier Wort haben will, wo er der rationalen Psychologie ihre Aufgabe zuteilt. Er hat es selbst da und dort durchblicken lassen (s. o. die Anm. p. 6) dass die rationale Psychologie auch noch einen anderen Gegenstand in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen dürfe, nämlich die Form des inneren Sinnes, die Zeit, wenn er auch das nur berührt hat um zu zeigen, dass die rationale Psychologie damit nicht viel unternehmen kann, da sie aus der Zeit keine weiteren Erkenntnisse herauszubilden vermag, wie die rationale Physik aus der Form des äusseren Sinnes, dem Raum (s. z. B. I, 521 f.). Warum soll aber nicht weiter ausser der Zeit der ganze Mechanismus unseres Bewusstseins mit den Synthesen der Einbildungskraft, den Kategorien des Verstandes bis hinauf zur transscendentalen Apperception Gegenstand der rationalen Psychologie sein, so gut wie das Kant bei der Form des Bewusstseins in ihrer allgemeinen Bezeichnung durch das „ich denke“ zugibt? Natürlich nicht die ganze Entdeckung und Rechtfertigung dieser reinen Formen der Erkenntnis würde in die rationale Psycho-

logie aufzunehmen sein — sonst würde in ihr die Erkenntnistheorie ganz aufgehen und auf die Selbständigkeit und die der Psychologie übergeordnete Bedeutung der letzteren hat Kant den grössten Wert gelegt — aber nichts würde hindern, eine systematische Zusammenstellung der durch die Kritik der reinen Vernunft auf kritischem Weg nach einander gefundenen apriorischen Elemente des Erkennens der rationalen Psychologie zuzuweisen. Dass alsdann die Aufgabe der letzteren sich zum Teil decken würde mit dem was Kant einigemal für eine „Metaphysik" im immanenten Sinn des Worts oder für ein „System der reinen Vernunft" in Aussicht genommen hat (s. z. B. r 45, r[II] 29) kann kein Hindernis hiefür bilden. Weitere Lehrsätze über die Natur der Seele oder gar der vernünftigen Wesen überhaupt liessen sich natürlich daraus so wenig gewinnen, wie aus der blossen Form des Bewusstseins, dem „ich denke". Aber das wissenschaftliche Ansehen der rationalen Psychologie würde doch gewachsen sein, wenn ihr Kant auch nur die Aufgabe zugeteilt hätte, die Ergebnisse der reinen Vernunft in ein System der apriorischen Formen des menschlichen Geistes, eine „Metaphysik der inneren Natur" zusammenzustellen; sie wäre mit Ehren pensioniert. Dass nun Kant diesen Erkenntnissen, obwohl sie zweifellos rational sind und zu einer — nach Kants Anschauung — von der Erfahrung unabhängigen Bestimmung des menschlichen Geistes dienen, trotzdem den Titel einer rationalen Psychologie verweigert, ist höchst charakteristisch und zeigt nicht allein, wie Kant in der Bestimmung der Aufgabe dieser Wissenschaft von dem Fachwerk der Ueberlieferung abhängig war, sondern auch wie ängstlich er bemüht ist, seine Entdeckung und Rechtfertigung des apriorischen Vernunftvermögens nach Kräften von allem fernzuhalten, was irgend „Psychologie" heisst. Ueberdem erschiene alsdann die Wissenschaft, die sich mit dem menschlichen Geist beschäftigt, der Naturwissenschaft übergeordnet — ein Schein, den Kant stets sorgfältig vermieden hat, da er die Feststellung der Form der Erfahrung vielmehr als eine Angelegenheit betrachtet, an der beide gleiches Interesse haben und die in der sachlichen Ordnung beiden vorhergeht und übergeordnet ist.

Nach alledem kann es die rationale Psychologie nicht sein, welche ihre Erkenntnisse in die Grundlage der Ethik einzumengen droht und darum von Kant ausgeschlossen wird. Das ist vielmehr die empirische Psychologie, welche die Seelenvermögen „in ihrer Ausübung empirisch" betrachtet (pr. 164), als eine „Anthropologie des inneren Sinnes" die „Kenntnis unseres denkenden Selbst

im Leben" ist (Urt. 360). Es ist von Interesse zu sehen, welche Gegenstände im einzelnen Kant dieser Wissenschaft zuweist. Aus seinen verschiedenen gelegentlichen Aeusserungen lässt sich für sie etwa folgendes Programm aufstellen. Die empirische Psychologie soll die Phänomene unseres Gemüts zergliedern (Urt. 136); dabei wird sie vor allem eine richtige Einteilung der Seelenvermögen herzustellen haben; weiter wird sie im Gebiet des Verstands insbesondere die diskursive Art des menschlichen Verstands im Unterschied von einem intuitiven Verstand aufstellen (pr. 164). Im Gebiet der Einbildungskraft (s. auch r[I] 130 Anm.) zeigt sie, wie dieselbe von oftmals gesehenen Gegenständen eine Art Normalidee oder Monogramm entwirft (Urt. 82); sie sucht weiter die Associationsgesetze zu ergründen, was Kant besonders gerne als ein typisches Beispiel für die Aufgabe der empirischen Psychologie aufstellt (z. B. r[II] 673). Im Gebiet des Begehrungsvermögens beobachtet sie den empirischen Charakter des Menschen und sucht den Beweggrund seiner Handlungen zu erforschen (r 440); sie soll ferner z. B. nachweisen, dass die Gründe, die für einen angeborenen bösen Charakter des Menschen sprechen, derart sind, dass wir von diesem Urteil keinen Menschen ausnehmen können (Rel. 24); weiter stellt sie insbesondere die Beziehung des Begehrungsvermögens zum Gefühl der Lust und Unlust fest, indem sie z. B. darlegt, dass „der Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist" (pr. 164). Ebenso beobachtet sie das Gefühl von Lust und Unlust für sich allein, frägt nach den Gründen, warum etwas gefällt oder missfällt, untersucht, wie das Vergnügen vom Geschmack und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft verschieden sei (Grundl. VIII, 54); sie sucht empirische Regeln, nach denen der Geschmack verfährt (Urt. 148). Sie definiert die verschiedenen Triebe und Neigungen, stellt dar, wie aus den Neigungen und Begierden durch Mitwirkung der Vernunft Maximen entspringen (Grundl. VIII, 54), spürt den Gründen der Sinnestäuschung und des Irrtums und den Krankheiten der Seele nach. Auf allen diesen Gebieten achtet sie nicht bloss auf die Gesetze, welche für alle Menschen ohne Unterschied des Zeitalters, der Rasse, des Volkes, des Geschlechts, des Alters, des Temperaments gelten, sondern richtet ihr Augenmerk besonders auf diese Unterschiede selbst und erwägt den Einfluss dieser verschiedenen Faktoren auf die Vorgänge im Seelenleben. Zum Beweis für diese Richtung der Psychologie genügt es auf Kants pragmatische Anthropologie hinzu-

weisen, welche freilich nur ein Teil der gesamten empirischen Psychologie ist, aber doch deutlich anzeigt, wo Kant den Schwerpunkt dieser Wissenschaft sucht (vrgl. dazu die scharfe Kritik dieser pragmatischen Anthropologie durch Schleiermacher, Athenäum 1799, Bd. II, p. 300 ff.). Allein Kant weist derselben auch noch Aufgaben zu, welche näher an die Erkenntnistheorie heranführen; während letztere die Geltung der apriorischen Prinzipien sichert und die Bedingungen der Erfahrung feststellt, soll sie die Entstehung der Erfahrung erklären (III, 65), von den apriorischen Begriffen, den Formen der Sinnlichkeit und den Kategorieen, die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen (r 104).

Damit ist der empirischen Psychologie ein weites Gebiet zur Herrschaft angewiesen. Was sind die Mittel, mit denen sie sich in den thatsächlichen Besitz dieses Gebiets zu setzen sucht? Die Selbstbeobachtung und die Beobachtung anderer Menschen (vergl. z. B. Pölitz Metaph. 130, und die Einl. zur Anthrop.). Die Methode ist ihr schon durch das Beiwort empirisch vorgezeichnet: sie muss überall die Erfahrung zu Grund legen und nach den Kausalzusammenhängen forschen (s. z. B. r 606 und 535). An diese Forderung einer exakten Methode will Kant dadurch erinnern, dass er statt psychologisch sehr häufig physiologisch sagt; vergl. z. B. r 297 die Psychologie „eine Art Physiologie des inneren Sinnes"; Urt. 360 eine „Anthropologie des inneren Sinnes" [1]); r 105 „physiologische Ableitung" (der Formen der Anschauung und der Kategorieen), r 430 med, r 440, „physiologische Idee" in den Paralogismen (Proleg. III, 98 und 122).

Was hat nun die empirische Psychologie nach Kants Ansicht mit diesen Mitteln und nach dieser Methode auf ihrem grossen Gebiet bisher erreicht und was ist noch von ihr zu hoffen? Die Aus-

1) Kant hat eine Unterscheidung zwischen „psychologisch" und „anthropologisch" aufgestellt, nach welcher Psychologie Kenntnis des Menschen als Gegenstands des inneren Sinnes, Anthropologie Kenntnis des Menschen als Gegenstands des inneren und äusseren Sinnes ist (I, 550, ähnlich Anthrop. VII[b] 54). Er gebraucht aber häufig beide Ausdrücke in gleichem Sinn. Eine andere Unterscheidung weist r[II] 12 f. auf: „. . . teils psychologische Kapitel, von den verschiedenen Erkenntniskräften, ... teils anthropologische von Vorurteilen (deren Ursachen und Gegenmitteln) . . .". Hier hat, wie es scheint, die Anthropologie überhaupt die Aufgabe, die sonst der pragmatischen Anthropologie zukommt.

führungen Kants, welche eine Antwort auf diese Frage geben, bilden einen Anhaltspunkt für die weitere Untersuchung. Kant denkt äusserst gering von der Leistung der Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Zwar dass sie aus der Metaphysik zu verbannen ist, in welcher ihr Kant nur ein vorläufiges Plätzchen einräumen will, weil sie noch zu arm ist, um selbständig auftreten zu können (r 640), ist natürlich, da sie als empirische Wissenschaft mit der Metaphysik nichts zu thun hat[1]). In seinem Kolleg über Metaphysik las er sie als 1. Teil (vergl. „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre 1765/66" I, 293, so auch in der von Pölitz herausgegebenen Metaphysik als 3. Teil 1. Hälfte empirische Psychologie), während er später in der Beantwortung der Preisfrage „über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff" vom Jahr 1791 erklärt: „eine empirische Psychologie, welche dem Universitätsgebrauche gemäss episodisch in die Metaphysik eingeschoben worden, wird hier mit Recht übergangen" (I, 515). Dagegen findet sich ein entschiedenes Verwerfungsurteil in dem kleinen aber wichtigen Aufsatz: „Ueber Philosophie überhaupt" (1794; s. I, 606): „So verlangen die Sittenlehrer von den Psychologen, ihnen das seltsame Phänomen des Geizes . . . . . zu erklären . . . . . wobei man doch gestehen muss, dass es mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt sei, dass sie ohne Ende hypothetisch sind, und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenso scheinbaren erdenken kann . . . Psychologisch beobachten . . . , mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können". Zuerst fällt also die rationale Psychologie als Wissenschaft dahin und jetzt bestreitet Kant auch

1) Jürgen Bona Meyer (Kants Psychol.) will hierauf das Urteil gründen, Kant habe über den Wert der Psychologie sehr verschieden geurteilt, das eine Mal verwerfe er sie völlig, das andere Mal räume er ihr einen „Ehrenplatz" in der Metaphysik ein. Aber ein Notquartier, das man jemand einräumt, der nicht so viel eigene Kraft besitzt, um selbst für sein Fortkommen zu sorgen, ist gewiss kein „Ehrenplatz". Ueberdem ist Kant (s. o.) mit Einreihung der Psychologie in die Metaphysik nur der Sitte seiner Zeit gefolgt.

der empirischen den Rang einer Wissenschaft. Die Gründe für diese Zurücksetzung hat Kant schon in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ angegeben V, 310: Auf die Erscheinungen des inneren Sinns lässt sich Mathematik nicht anwenden; auch als Experimentallehre kann die Psychologie der Chemie, wegen der viel ungünstigeren Bedingungen für die Beobachtung niemals nahe kommen; sie kann darum nicht naturwissenschaftliche, sondern nur historische Disziplin werden, nicht Seelenwissenschaft, sondern nur Beschreibung der Seele. Bei einem so klaren und wohlbegründeten Urteil ist es begreiflich, dass Kant psychologischen Begriffen und Lehrsätzen geringen Einfluss auf seine Ethik eingeräumt hat.

Und wirklich hat es Kant mehrfach abgelehnt, dass seine Ethik eine psychologische Grundlage habe oder dass die Ergebnisse derselben von psychologischen Voraussetzungen beeinflusst seien. Er hat dies mit Worten gethan, welche keinen Zweifel darüber lassen, dass er den allergrössten Wert darauf legt, die Unabhängigkeit der Ethik von psychologischen Begriffen und Sätzen zu behaupten. Die ausführlichste Stelle ist wohl die Einleitung zur Grundlegung. Kant trägt hier die Unterscheidung zwischen einem empirischen und einem reinen Teil in den Disziplinen der Physik und der Ethik vor; der reine, rationale Teil der Ethik soll „Moral“ heissen, der empirische „praktische Anthropologie“. Geschieden sind sie beide dadurch, dass die rationale Ethik sich nicht auf psychologischer Erfahrung, sondern lediglich auf apriorischen Begriffen und Sätzen aufbaut, wogegen dann die praktische Anthropologie eine Verbindung dieser reinen Ethik mit der Anthropologie herstellt. Die Natur der Wissenschaft führt nach Kant zu der Forderung, „den empirischen vom rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern“ . . . . „vor der praktischen Anthropologie eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müsste“ (VIII, 5). Es scheint ihm klar, dass beim Sittengesetz „der Grund der Verbindlichkeit nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der blossen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, soferne sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde

nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann". „Alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie) sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze a priori". „Die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstenteils aus der Psychologie geschöpft werden." Die Grundlegung kommt mehrfach auf diesen Gedanken zurück, ihn in immer neuen Wendungen wiederholend und seine prinzipielle Bedeutung einschärfend. Man darf die Prinzipien der Sittlichkeit nicht gründen auf „die besondere Bestimmung der menschlichen Natur" (Vollkommenheit, Glückseligkeit, moralisches Gefühl) VIII, 33, auf die „Eigenheiten der menschlichen Natur", (VIII. 33 Anm.); „die Metaphysik der Sitten ist mit keiner Anthropologie vermischt" (ib.); weiter ist zu vergleichen VIII, 35, 52 ff., 73. Diese Ablehnung der Psychologie für die rationale Ethik wiederholt sich in der Vorrede zur Kr. d. pr. V. 7 „die besondere Bestimmung der Pflichten als Menschenpflichten, um sie einzuteilen ist nur möglich, wenn vorher das Subjekt dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit mit der er wirklich ist . . . . erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, die nur die Prinzipien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll". Aber auch die Metaphysik der Sitten, welche doch einzelne Tugenden und Pflichten ausführt und darum einer mit psychologischen Voraussetzungen durchsetzten Ethik um vieles näher steht, als Grundl. und Kr. d. pr. V. bestätigt gleich in der Einleitung diese Ablehnung einer psychologisch begründeten Moral fast mit denselben Worten (s. Metaph. d. S., besonders Abschnitt II „Von der Idee und der Notwendigkeit einer Metaphysik der Sitten"). Die psychologische Erfahrung als Grundlage der Ethik führt zu den gröbsten und verderblichsten Irrtümern; die Belehrung in den sittlichen Gesetzen ist nicht aus der Selbstbeobachtung des Menschen, aus der Beobachtung der „Tierheit in ihm" geschöpft; eine Metaphysik der Sitten kann zwar auf die Anthropologie „angewandt", aber nicht auf sie „gegründet" werden. „Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt würde die

moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernde sowohl als begünstigende, Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr vermischt werden muss". Die sittliche Forderung muss bemessen werden „nicht nach der empirischen Kenntnis, die wir von Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäss sein sollen". Die „Anthropologie, welche aus blossen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun". Aus andern Schriften Kants ist der damit übereinstimmende Abschnitt aus dem Aufsatz „Ueber Philosophie überhaupt" (1794) zu vergleichen. (I, 584 f.; s. auch VII[a] 190 f.). Aber auch schon in der Kr. d. r. V. finden sich solche Aeusserungen, z. B. r 277: „In Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist sie der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird" (vergl. auch 275).

Kant wiederholt die Ablehnung der empirischen oder psychologischen Methode bei den einzelnen Grundbegriffen seiner Ethik, so beim Begriff der Pflicht (VIII, 28 der Begriff der Pflicht nicht ein „Erfahrungsbegriff", vergl. übrigens r 46), beim Begriff der Freiheit (z. B. pr. 6, pr. 114, Grundl. VIII, 80, r 430). Er lehnt eine „psychologische" oder „komparative" Freiheit ab, d. h. einen Begriff von Freiheit, „nach welchem das bisweilen freie Wirkung heisst, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt"; eine solche Lösung des Freiheitsproblems sei ein „elender Behelf", eine „kleine Wortklauberei" (pr. 116), und verlangt dafür eine „transscendentale Freiheit". Weiter drückt sich diese Ablehnung der Psychologie auch in dem Begriff „vernünftiges Wesen" aus, den Kant an Stelle von „Mensch" gebraucht (VIII, 35, 36 u. ö.); endlich auch in seiner Polemik gegen das moralische Gefühl, die sich gleichfalls durch alle seine Schriften hindurchzieht (s. z. B. VIII, 74).

Diese Aeusserungen Kants aus verschiedenen Jahren und verschiedenen Schriften lassen es von vornherein als ein leitendes Bestreben des Philosophen erkennen, beim Aufbau der Moralphilosophie in ihren wichtigsten Teilen auf die Mitwirkung der Psychologie zu verzichten. Wie leicht sich die Vermischung von Psychologie und Ethik einschleicht, erkennt er wohl, sucht sie aber mit aller Kraft abzuwehren und macht vom Gelingen dieser Abwehr sein ganzes Unternehmen, die Moral auf sicherem Grund zu errichten, abhängig. Eine eigene Quelle des Sittlichen hat er in dem apriorischen Vernunftgesetz, im kategorischen Imperativ erschlossen und sie sorgfältig gefasst, darum wiederholt er immer aufs neue, man dürfe ja nicht die künstlich errichteten Dämme wieder durchbrechen, sonst würden die trüben Fluten, die aus der verunreinigten Quelle der Empirie hervorbrechen, sich mit jener vermischen und auch sie trüben. Kant hat mit diesem Ausschluss der Psychologie aus der Ethik die Eigenart seiner Moral scharf gezeichnet und dieser Ausschluss hängt nicht etwa äusserlich mit dem Charakter seiner praktischen Philosophie zusammen, sondern ist unmittelbar aus dem Geist und Wesen seiner ganzen Ethik hervorgegangen und stellt nur eine besondere Wendung ihres leitenden Gedankens dar. Man kann beides sagen: Kant gründet die Ethik auf ein formales Vernunftprinzip, darum schliesst er die Psychologie aus; und umgekehrt: Kant schliesst die Psychologie von der Begründung der Ethik aus, darum muss sein Moralprinzip rein formal sein.

Es ist von Bedeutung, dass dasselbe Schicksal die Psychologie auch in dem Gebiet der Logik, der Aesthetik, der Erkenntnistheorie getroffen hat.

Ganz entsprechend der Teilung der Moral in eine reine und eine angewandte teilt Kant die Logik in eine reine von der Psychologie unabhängige und in eine angewandte, in welcher die Prinzipien der reinen Logik mit psychologischen Untersuchungen zusammentreten. Die reine Logik „schöpft nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie . . . alles muss in ihr völlig a priori gewiss sein“. Es wird in ihr „abstrahiert von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluss der Sinne, vom Spiele der Einbildung“ . . . Dagegen die angewandte Logik ist „gerichtet auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjektiven empirischen Beding-

ungen, die uns die Psychologie lehrt"; sie hat also „empirische Prinzipien" und „zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik, wie die reine Moral, welche bloss die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Prinzipien bedarf" (r 78 f.; vergl. r[II] 12 f.).

Für die Gestaltung der reinen Logik hat diese Abgrenzung ganz dieselbe Folge, wie für die Gestaltung der reinen Moral: gleichwie letztere nur die Form des sittlichen Handelns betrachtet, so die reine Logik die blosse Form des Denkens (r 78 f.). Und wie Kant der angewandten Moral das Anrecht auf den Namen „Moral" bestreitet und sie in die Anthropologie hinüberweist, so verfährt er auch mit der angewandten Logik, III, 178: „Die angewandte Logik sollte eigentlich nicht Logik heissen. Es ist eine Psychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unserem Denken zuzugehen pflegt, nicht wie es zugehen soll". Dass sich reine Logik zur angewandten verhält wie reine Moral zur angewandten Moral ist ein Gedanke, auf den Kant öfters zurückkommt; z. B. in der Einleitung zu seiner Logik (III, 172): „Einige Logiker setzen psychologische Prinzipien voraus. Dergleichen Prinzipien aber in die Logik zu bringen ist ebenso ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Prinzipien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unseren Verstand, so würden wir bloss sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjektiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntnis bloss zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen sondern nach notwendigen Regeln . . . Die Regeln der Logik müssen . . . vom notwendigen Verstandesgebrauche hergenommen sein, den man ohne alle Psychologie bei sich findet". Es mag darauf hingewiesen sein, wie an diese Aufstellungen Kants, die Lostrennung einer reinen von der psychologischen Logik, die neueren Verhandlungen über die Aufgabe der Logik angeknüpft und die verschiedenen Standpunkte sich mit ihnen auseinandergesetzt haben.

Wie in der Moral und in der Logik hat Kant auch in der Aesthetik eine psychologische Auffassungsweise verworfen. Diese

Verwerfung ergibt sich schon aus dem Parallelismus zwischen den Regeln des sittlichen Willens und dem reinen Geschmacksurteil über das Schöne. Bei beiden wird ein materialer Bestimmungsgrund ausgeschlossen und das Prinzip in einer blossen Form gesucht, bei der Ethik in der Form einer allgemeingültigen Gesetzgebung, bei der Aesthetik in der Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes in Beziehung auf das Verhältnis der menschlichen Geistesvermögen (Verstand und Einbildungskraft) zu einander; beidemal aus dem Grund, weil inhaltliche Zwecke, wenn sie als Bestimmungsgrund gedacht werden, ein Interesse mit sich führen; das geht in der Ethik nicht an, weil hier die Lust nicht das Motiv des Handelns sein soll, und beim Geschmacksurteil nicht, weil hier das Interesse ganz ausgeschlossen bleiben soll. Die Lust, die nicht Bestimmungsgrund sein darf, folgt dann beim ästhetischen Urteil wie beim sittlichen Willen erst nach. Der Bestimmungsgrund ist in der Ethik die Vorstellung des Sittengesetzes, beim ästhetischen Urteil dagegen kein Begriff, sondern das Gefühl der Uebereinstimmung von Verstand und Einbildungskraft, welche nur empfunden werden kann (Urt. 75). Somit ist die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit beim ästhetischen Urteil vermittelt nicht durch Vernunftbegriffe, sondern durch ein Gefühl, durch den Gemeinsinn. Und hier, also an einer entscheidenden Stelle, taucht wiederum die ausdrückliche Verwerfung der psychologischen Methode auf. Um die Thatsache eines solchen Gemeinsinns nachzuweisen, will Kant (Urt. 89 oben) nicht „auf psychologische Beobachtungen fussen", sondern sucht ihn zu erweisen „als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muss". Noch öfters hebt Kant in der Kr. d. Urt. die Unabhängigkeit der reinen ästhetischen Urteile von der empirischen Psychologie hervor: Urt. 122 fin.: Die Notwendigkeit der ästhetischen Urteile „macht an ihnen ein Prinzip a priori kenntlich und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in der sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzes (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feineren Gefühls) begraben bleiben würden, um sie und vermittelst ihrer die Urteilskraft in die Klasse derer zu stellen, welche Prinzipien a priori zum Grund haben, als solche aber sie in die Transscendentalphilosophie herüberzuziehen". Weiter Urt. 136 ff.: „Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüts überaus schön und geben reichen Stoff

zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie .... Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, dass dieser durch Reiz oder durch Rührung vergnügt, so muss man auch keinem andern zumuten, zu dem ästhetischen Urteile, was wir fällen, beizustimmen" ... Empirische Nachforschungen zeigen auch hier nur an, wie geurteilt wird, nicht wie geurteilt werden soll ... „Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urteile immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höheren Untersuchung herbeizuschaffen; so ist doch eine transscendentale Erörterung dieses Vermögens zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig."

Diese Stellen aus der Kr. d. Urt. machen es zugleich deutlich, wodurch in diesen „reinen" Wissenschaften die psychologische Methode ersetzt werden soll. Es ist die „transscendentale" Methode, das Verfahren der Erkenntnistheorie, welches allein die apriorischen Elemente der menschlichen Vernunft, sei es in ihren allgemeinen, aller wissenschaftlichen Erkenntnis zu Grund liegenden Prinzipien, sei es in den moralischen oder ästhetischen Urteilen darlegen kann. Nicht wie solche Prinzipien aus der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens, zunächst mit mancherlei empirischen Erkenntnissen vermischt, hervorgehen, will die Erkenntnistheorie nachweisen, sondern dass diese Prinzipien die unentbehrlichen Bedingungen aller Erkenntnis sind und unabhängig von den einzelnen empirischen Erkenntnissen diesen jederzeit ihre Gültigkeit sichern. So stellt sich denn neben die Ablehnung der Psychologie in der Moral, Logik und Aesthetik als der allgemeinere Gesichtspunkt die Ablehnung in der Erkenntnistheorie oder, wie man nach dem ungleichen Sprachgebrauch Kants auch sagen kann, in der „Metaphysik".

Ausdrücklich sagt es Kant gleich bei Beginn der Proleg. § 1, „Von den Quellen der Metaphysik" III, 16, es könne der Metaphysik weder äussere Erfahrung, noch innere Erfahrung, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmache, zu Grund liegen. Um jedoch das Verhältnis der Kr. d. r. V. zur Psychologie im einzelnen klarzustellen, muss man drei verschiedene Fragen schärfer unterscheiden, als es Kant selbst in der Regel gethan hat. Einmal: wie bilden sich die apriorischen Grundbegriffe und Grundsätze im einzelnen Subjekt allmählich aus, was sind die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung und wie ist das Menschengeschlecht im Lauf der geschichtlichen Entwicklung sich ihrer bewusst geworden? Diese Frage weist Kant durchweg der empirischen Psychologie zu

und trennt sie scharf ab von der Erkenntnistheorie. Weiter die Frage: wie ist diese Gültigkeit apriorischer Prinzipien zu erklären? Das ist die transscendentale Frage, die quaestio juris, und ihre Behandlung das Hauptgeschäft der Erkenntnistheorie, bei dem die Psychologie völlig zu schweigen hat. Aber nun liegt — und das bringt die Verwirrung herein — zwischen den beiden noch die dritte Frage: wie lässt sich nachweisen, dass der Mensch thatsächlich diese apriorischen Prinzipien besitzt und auf welche Grundvermögen seines Geistes lassen sie sich zurückführen? Ist diese 3. Frage nicht gleichfalls psychologisch und fällt sie nicht unter die Ablehnung, welche bei der zweiten Frage über die Psychologie ausgesprochen wird? Vaihinger, der (Kommentar p. 324) diese 3 Fragen in richtiger Weise auseinanderhält, sagt von der 3.: „Diese Frage nach der psychologischen Möglichkeit ist nicht Sache der empirischen Psychologie, sondern so zu sagen einer Art Transscendentalpsychologie .... Die Verwechslung der empirischen Psychologie, welche ausserhalb der Kritik steht, mit der „Transscendentalpsychologie“ innerhalb derselben ist verbreitet und hat mannigfache Verwirrung angerichtet; um so mehr als Kant selbst jene transscendental-psychologischen Untersuchungen als unwesentlich hinstellt, womit eben die gänzliche Verwerfung der empirisch-psychologischen Untersuchungen leicht verwechselt wurde.“ Nun ist jedoch bezeichnend, dass die Verwirrung schon bei Kant selbst vorhanden ist; Kant hat diese Untersuchungen eben niemals „Transscendentalpsychologie“ genannt, sondern den Namen Psychologie dabei ganz aus dem Spiel gelassen. Es fehlt ihm freilich das Bewusstsein dabei nicht, dass es eine Untersuchung psychologischer Natur ist, was er z. B. in der Vorrede zur 1. A. (r[1] 8) als zweite Aufgabe der transscendentalen Deduktion bezeichnet: neben der Frage nach der objektiven Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe, die wesentlich zu seinen Zwecken gehöre, die andere Untersuchung, die „den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung [1]) betrachtet“. Allein er hat in einer ganz merkwürdigen Weise überall diese letztere Frage mit der ersteren zusammen behandelt und sie nicht selbständig herausgestellt; am meisten nimmt zu letzterem noch die transscendentale Deduktion in der 1. A. einen Anlauf, zumal wenn man die Deduktion unter dem Gesichtspunkt betrachtet,

1) „Subjektiv“ ist bei Kant oft geradezu gleichbedeutend mit „psychologisch“, s. u. in Kap. VI „subjektiver Bestimmungsgrund des Willens“.

den uns r[1] 8 zurechtrückt; allein schon r 103—105, wo wir eine Wiederaufnahme der in der Vorrede [1] gestellten Doppelfrage (der 2. und 3.) erwarten dürften, wird statt dessen die 1. und 2. Frage unterschieden. In andern Fällen hat sich Kant offenbar damit begnügt, ein apriorisches Element des menschlichen Geistes als notwendige Bedingung der Erfahrung nachzuweisen, dagegen dem Erweis seines thatsächlichen Vorhandenseins und der Einordnung desselben in das Ganze des menschlichen Geisteslebens keine besondere Untersuchung gewidmet; dafür bietet die oben erwähnte Deduktion des Gemeinsinns in der Urt. 88—90 § 21 und 22 ein charakteristisches Beispiel: hier löst Kant die erkenntnistheoretische Frage gleichsam der psychologischen über den Kopf weg. Wiederum in anderen Teilen seiner Erkenntnislehre, ja oft bei einer anderen Wendung desselben Problems ist die Behandlung beider Fragen völlig in einander verschlungen; die Lösung der psychologischen erscheint hier einerseits als Voraussetzung der erkenntnistheoretischen, wie andererseits die psychologischen Begriffe durch die Behandlung der erkenntnistheoretischen Probleme näher bestimmt werden. Man kann hier auch nicht sagen: die Psychologie stellt die Probleme, die Erkenntnistheorie löst sie, sondern es findet ein vollkommenes Wechselverhältnis statt: das lehrt deutlich genug das Problem von Raum und Zeit, wie die transscendentale Deduktion der Kategorien; oder wenn man aus der Kr. d. Urt. neben der Deduktion des Gemeinsinns eine mehr psychologische Ausführung haben will, so mag Urt. 61—64 § 9 dazu dienen.

Nachdem die Ausschliessung der Psychologie aus der Ethik in ihren allgemeinen Zusammenhang eingereiht ist, frägt sich, auf welche Ursachen sie sich zurückführen lässt. Wie die scharfe Trennung der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen überhaupt für Kant charakteristisch ist, so hat er auch die Psychologie und die Ethik scharf von einander getrennt, weil er ihnen im Prinzip verschiedene Ziele stellte und verschiedene Methoden zuschrieb. Es ist nicht in erster Linie der von Kant oft betonte Mangel an sicheren Ergebnissen, der die Psychologie unfähig macht, an der Begründung der Ethik wie der andern apriorischen Wissenschaften mitzuwirken, sondern es ist der grundsätzliche Unterschied zwischen der empirischen Psychologie und der „reinen“ rationalen Wissenschaft, welcher die sorgfältige Loslösung der apriorischen Gesetze von allem durch die Erfahrung, hier durch die innere Erfahrung gegebenen Stoff für Kant zur wichtigsten Aufgabe und Pflicht macht. Die Psychologie sucht den Thatbestand

des menschlichen Seelenlebens zu beschreiben und, so gut sie kann, seine Entstehung zu erklären. Jene Wissenschaften dagegen fragen nach dem Wert, sie suchen die Gültigkeit ihrer höchsten Grundsätze, die Berechtigung ihrer Massstäbe zu erhärten, mögen diese entstanden sein wie sie wollen. Kant hat mit dieser Unterscheidung in Wahrheit einen beherrschenden und fruchtbaren Gesichtspunkt entdeckt, und es ist wohl zu verstehen, wenn der Entdecker — denn auf diesen Namen hat Kant ein Anrecht, auch seinen Vorläufern auf diesem Gebiet gegenüber — denselben mit einer Entschiedenheit und Einseitigkeit geltend machte, welche die Gefahr in sich birgt, dass die Normen erkenntnistheoretischer, ästhetischer, logischer und moralischer Gültigkeit nicht bloss in die gebührende Höhe über die gemeine Empirie erhoben werden, sondern von dem mütterlichen Boden psychologischer Erkenntnis, dem auch sie sich erst entwunden haben, losgerissen werden und als eine Welt für sich in der Luft schweben.

Für die Ablehnung einer psychologischen Grundlegung der Ethik ist weitaus die mächtigste Triebfeder gewesen diese Absicht Kants, die Gültigkeit sittlicher Gesetze zu sichern durch die Abgrenzung des Sollens gegenüber dem Sein. Der feste Ausgangspunkt für Kants Ethik ist der Anspruch auf unbedingte Gültigkeit, mit welchem das Sittengesetz auftritt. Die Anerkennung dieses Sollens, das im kategorischen Imperativ seinen reinen Ausdruck erhält, will Kant nicht abhängig machen von einer Untersuchung des Könnens, von der Frage, wie die Kräfte und Anlagen des Menschen sich zu einer solchen Forderung verhalten. Die „Anthroponomie" muss ihre Freiheit wahren gegenüber der „Anthropologie", auf dieser Unabhängigkeit, auf dieser Reinheit ihres Stammbaums ruht ihr Wert und ihre Kraft. Mehrfach hat Kant seinen Standpunkt gerade mit dem Gegensatz von „Sollen" und „Können" bezeichnet (vergl. Rel. inn. 47; IX, 253 med. und die angeführten Stellen, in welchen die Psychologie zurückgewiesen wird).

Es hat demnach vor allem der Gedanke, dass die Ethik eine Wissenschaft des Werts sei, zum Ausschluss der Psychologie geführt. Diese Bestimmung der Aufgabe der Ethik prägt sich aus in ihrer streng imperativen Fassung; und so gewinnen wir den Satz: Die Psychologie ist aus der Ethik verdrängt worden durch die einseitig imperative Gestaltung der letzteren. Nun ist jedoch die imperative Gestalt der Ethik bei Kant nicht aus rein wissenschaftlicher Betrachtung hervorgegangen, sondern lässt sich vollständig nur aus

persönlichen Beweggründen verstehen. Wo die Ethik eine imperative Form annimmt, waltet der pädagogische Gesichtspunkt vor, näher gesagt, die Absicht, dem Sittengesetz durch eine solche Fassung Kraft zu geben, mit seinen unnachlässlichen Forderungen auf den Menschen einzuwirken. Nicht als ob Kant die Aufgabe der Ethik mit den Zielen der „Pädagogik" irgendwie vermengt hätte — er hat auch hier scharf geschieden und in seiner Pädagogik dominiert vielmehr durchaus die psychologische Auffassungsweise — sondern die Ethik selbst trägt den Stempel des persönlichen Strebens ihres Urhebers an sich, zur Sittlichkeit zu bilden und zu erziehen. Die ganze Ethik ist unter den höchsten pädagogischen Gesichtspunkt gestellt: indem sie die Grundsätze der Sittlichkeit frei von aller Beimischung falscher Triebfedern in ihrer ganzen gebietenden Hoheit aufstellt, will sie dem Bemühen, die Menschen für den Wert des Sittlichen empfänglich zu machen, den grössten Dienst leisten. Die Fassung des Sittengesetzes soll nicht bloss wissenschaftliche Theorie sein, sondern sie soll als das wirksamste Mittel der sittlichen Erziehung dienen. Das tritt häufig in Kants Ethik hervor; man vergleiche nur Met. d. S. IX, 17: Die Metaphysik der Sitten darf nicht mit der moralischen Anthropologie vermischt werden, welche die hindernden und begünstigenden Bedingungen der Ausführung der sittlichen Gesetze in der menschlichen Natur enthält, „weil man alsdann Gefahr läuft, falsche oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden oder gar unechte oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmässig und gut ist, gebraucht werden" (s. auch Rel. inn. 52, Anm.; 63; Grundl. VIII, 33 f.). Es ist dann auch für Kants Pädagogik der leitende Gedanke geworden, die Pflicht als die einzige Triebfeder für das sittliche Handeln darzustellen und von Beweggründen der Neigung möglichst scharf abzusondern (vergl. VII[a] 194 f.). So ist auch der zunächst befremdlich klingende Ausdruck Cohens (Kants Begründung der Ethik 146) zu erklären, Kant „ignoriere bei Begründung des Sittengesetzes die psychologische Beschaffenheit des Menschen in der Absicht, das Sittengesetz dann zu um so fruchtbarerer Anwendung auf den Menschen zu bringen" (vergl. ib. p. 138, 169).

Es ist wichtig, von vornherein festzustellen, dass Kant bei Ausschliessung der Psychologie aus der Ethik nicht bloss dem Gewicht

wissenschaftlicher Gründe nachgegeben hat, sondern im letzten Grund von einem persönlichen Motiv geleitet war. Kant hielt es für seine Pflicht, das Sittengesetz so zu formulieren und darzustellen, dass es die denkbar grösste erzieherische Macht ausüben könne. Er fühlt sich in seiner praktischen Philosophie nicht allein als Moralphilosoph, sondern als Sittenlehrer; er prüft nicht bloss die wissenschaftliche Haltbarkeit seiner Ethik, sondern berechnet auch ihre praktischen Folgen; er sucht die Frage nach der psychologischen Möglichkeit einer Erfüllung des Sittengesetzes den Blicken zu entfernen, damit sie unverwandt auf die Notwendigkeit gerichtet seien; er will den Eindruck, den die absolute Gültigkeit machen soll, nicht abschwächen durch die Berechnung, wie weit das Können des Subjekts der Forderung entgegenkommt. Nur durch diese eigentümliche Vereinigung von erzieherischer Absicht im höchsten Sinn und rein wissenschaftlicher Forschung konnte Kants Ethik ihren grossen Beruf in der Geschichte des deutschen Volkes erfüllen. Nur ein Jahrhundert, dem der Glaube an einige wenige unwandelbar feste Vernunftgesetze im Erkennen und Handeln noch feststand, konnte eine solche Ethik zeitigen, die über alle geschichtlich bedingten und psychologisch festzustellenden Unterschiede hinwegschreitend unnachsichtig ihre Forderungen geltend machte, gleichsam als Naturgesetze der Vernunft, denen gegenüber die Einrichtung der Menschennatur als etwas fremdes und untergeordnetes, nicht als notwendiges Gesetz, sondern als zufällige Beschaffenheit, ja als der bildsame Stoff für jene erschien. Nur wo das praktische Moment, die Rücksicht auf den Willen, der das Sein bestimmt, beherrschend ist, kann eine solche Trennung zwischen ethischen Normalgesetzen und psychologisch-empirischer Nachforschung eingeleitet werden; nur in einem System, das zu einer scharfen Sonderung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie die Mittel bietet, kann sie durchgeführt werden; und nur ein Philosoph, in dem der kategorische Imperativ der Pflicht, die sittliche Forderung in ihrer Stärke und Reinheit zur Wirklichkeit geworden war, konnte die psychologische Wirklichkeit so beugen unter die Theorie des sittlichen Gesetzes.

Jedoch hat auch hier dieses persönliche Motiv mit wissenschaftlicher Begriffsbestimmung einen Bund geschlossen und mit Hilfe der Erkenntnistheorie eine feste Gestalt angenommen. Das Sittengesetz kann um so mehr unabhängig gestellt werden von psychologischen Voraussetzungen, als es einen Halt bekommt durch seine Zurückführung auf die Vernunft, durch seine Einreihung in den

apriorischen Besitz des menschlichen Geistes. Der kategorische Imperativ als das sittlich Notwendige tritt dem Psychologischen nicht allein als dem bloss Möglichen, sondern auch als dem bloss Wirklichen entgegen [1]) und der Gegensatz von apriorisch und empirisch, der schon in der Kr. d. r. V. von einschneidender Bedeutung gewesen ist, wird nun in der Weise auf die Ethik angewendet, dass die apriorische Form des Sittengesetzes unabhängig sein soll von dem mit Hilfe der Psychologie zu bestimmenden empirischen Stoff des sittlichen Handelns. An dem Titel „apriorisch" hängt für das Sittengesetz sein Anspruch auf absolute Notwendigkeit und allgemeine Gültigkeit für alle vernünftigen Wesen. Kant betont das häufig, z. B. Grundl. VIII, 73: „Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Notwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist". Wenn nun aber das Prädikat des „Apriorischen" dem Moralprinzip seinen hohen Rang sichert, so musste Kant das grösste Interesse haben, alles, was an psychologische, also empirische Voraussetzungen desselben erinnert, verschwinden zu lassen. Der stolze Bau des apriorischen Sittengesetzes sollte frei, in überwältigender Grösse dem Beschauer entgegentreten; das Gerüste, mit dem er aufgeführt war, musste verschwinden. Dass ein solches Gerüste aus dem geringern Stoff des Empirischen, Psychologischen, gar nicht vorhanden war, ist darum nicht anzunehmen. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass das Interesse für die apriorische Geltung des Sittengesetzes bei Kant selbst so sehr überwog, dass die psychologischen Voraussetzungen in seinem Bewusstsein völlig zurücktraten [2]).

Die Ethik wird der Psychologie entzogen, indem sie erkenntnistheoretisch begründet, ihr Prinzip auf die „reine Vernunft" zurück-

1) Zu vergleichen ist die Verbindung beider Gesichtspunkte bei Cohen, K.'s Begr. d. E. 138: „Die ethische Realität sollte nicht abgeleitet werden aus der Anthropologie, damit das für die Menschheit Notwendige nicht abstrahiert werde aus unseren Vorstellungen über das dem Menschengeschlechte Mögliche, das will sagen: über das in der bisherigen Menschengeschichte Wirkliche".

2) Hierauf hat besonders Dieterich hingewiesen: Kant und Rousseau 105 f., Anm. 25.

geführt wird. Es ist einleuchtend, wie hier Kant in seinem System eine letzte höchste Synthese vollzieht, die beiden Teilen desselben einen Halt gibt. Das Sittengesetz kann nicht besser begründet werden als dadurch, dass es verknüpft wird mit der „Vernunft", dem, was den Menschen zum Menschen macht, dem denkenden Bewusstsein, ohne dessen Formen es keine Erkenntnis gibt, so dass das Sittengesetz ein konstituierendes Merkmal der menschlichen Vernunft ist, wie auf theoretischem Gebiet die Anschauungs- und Denkformen. Umgekehrt schliesst es für die „reine Vernunft" eine Erhöhung ihrer Bedeutung in sich, wenn sie zur Herrin über ein Gebiet eingesetzt wird, in dem sie die höchste schöpferische Kraft entfalten und Ideen hervorbringen kann, die in der Erscheinung Wirklichkeit gewinnen. Die Notwendigkeit der reinen Anschauungs- und Denkformen und die Notwendigkeit des Sittengesetzes, die Quelle aller wahren Erkenntnis und das unbedingt Wertvolle für das Handeln sind im Begriff der reinen Vernunft verknüpft. Damit sind alle Versuche, das Sittengesetz aus der Beschaffenheit des Menschen, wie er zufällig ist und wie ihn die Psychologie beschreibt, abzuleiten, nicht bloss als ergebnislos sondern als im Prinzip verfehlt gekennzeichnet; was a priori ist, kann nicht Gegenstand empirischer Erkenntnis sein, das liegt im Begriff.

Man darf freilich den Gegensatz zwischen apriorischem Vernunftgesetz und empirischer Beschaffenheit des Menschen nicht übertreiben. Er ist bei Kant dadurch wieder gemildert, dass überall, wo apriorische Normen angenommen werden, ihnen eine Beziehung auf die Erfahrung gegeben wird. In der Erkenntnistheorie drückt sich das aus im Begriff des „Transscendentalen": die apriorischen Begriffe und Grundsätze haben Geltung nur als Bedingungen möglicher Erfahrung; in der Ethik in der Lehre, dass nur die Form der sittlichen Grundsätze a priori ist, ihr Inhalt dagegen vom Erfahrungsstoff abhängig. Jedoch ist bezeichnend für Kants Auffassung, dass die zweierlei Bedingungen, die zusammentreffen müssen, damit ein konkretes Naturgesetz oder ein einzelner sittlicher Grundsatz entsteht, gar nicht auf gleichem Fuss behandelt werden. Der Stoff der Erfahrung gilt unter dem eigentümlichen Sehwinkel der Kritiken nur als conditio sine qua non, die apriorischen Vernunftformen dagegen sind die positive Ursache dafür, dass objektive Erkenntnis im einen, eine allgemeingültige Norm im andern Fall zu stande kommt. Form und Stoff sind nicht gleichberechtigte Faktoren, sondern in der Form prägt

sich die eigentümliche Thätigkeit des menschlichen Geistes aus — nicht die zufällige, individuell verschiedene, sondern die in allen gleiche, und die Gültigkeit von Naturgesetzen wie von Maximen des Handelns stammt allein von diesen Formen.

Das ist nur verständlich, wenn der herrschende Gesichtspunkt überhaupt nicht der der Entstehung eines solchen Grundsatzes ist — für die Entstehung sind beiderlei Bedingungen gleich unentbehrlich — sondern der der Gültigkeit, des Wertes, der Bedeutung innerhalb des Systems sei es der Erkenntnis oder des Handelns. Die Gültigkeit von Grundsätzen zu beweisen, sie zu „deducieren" hat doch nur Sinn, wo angenommen wird, dass ein in sich geschlossenes und für sich wertvolles Gebäude auf ihnen ruht, darum ist der unentbehrliche Beziehungspunkt für die ganze Lehre von den apriorischen Vernunftformen auf theoretischem Gebiet die Thatsache und Wertschätzung der Wissenschaft, speziell — was Cohen mit Recht stark betont — der mathematischen Naturwissenschaft, auf praktischem Gebiet die Thatsache und Wertschätzung eines gegliederten Ganzen von wissenschaftlich festzustellenden sittlichen Maximen. Es leuchtet ein, wie diese Wendung in der Auffassung des a priori die ganze Untersuchung vom psychologischen Gebiet und der psychologischen Methode entfernen muss. Wohl haben auch die sittlichen Grundsätze eine notwendige Beziehung zur Erfahrung, aber dieselbe wird so bestimmt, dass der psychologische Gesichtspunkt trotzdem vor dem erkenntnistheoretischen in den Hintergrund tritt.

Dazu kommt, dass Kants praktische Philosophie sich in weitem Umfang eines Apparats von Begriffen bedient, die ihre Form in der erkenntnistheoretischen Untersuchung erhalten haben. An manchen Punkten ist der Parallelismus zwischen Kr. d. r. V. und Kr. d. pr. V. weniger durch die innere Verwandtschaft der Probleme, als durch die Gleichheit jener überall auftretenden Schemata wie „Form und Stoff" herbeigeführt. Es ist merkwürdig, wie beides neben einander hergeht, die scharfe Trennung zwischen theoretischem Beweis und moralischer Ueberzeugung und das Bemühen, die Sätze der theoretischen und der praktischen Vernunft auf dieselbe Form zu bringen und nach denselben Kategorieen abzuhandeln. Eine für Kants philosophische Eigenart wichtige Bemerkung lässt sich hier machen. Es ist schon von den ersten Kant-Biographen bemerkt (vgl. Jachmann 1804 p. 20 f.) und seitdem oft wiederholt worden, dass bei ihm das Vermögen der Analyse das der Synthese, der kritische Zug den systema-

tischen überwiegt. Aber der letztere war doch da und er zeigt sich nicht am wenigsten gerade in der Form der kritischen Schriften: in der fein gegliederten Architektonik der Kritiken, in den überall anwendbaren Kategorieen schaut Kant mit Vergnügen eine Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst und wo er die innere Einheit ablehnt, freut er sich der Einheit in der Form. Die Lust an der Konstruktion, ohne die der philosophische Genius nicht denkbar ist, fehlt bei Kant keineswegs; durch das Ueberwiegen der kritischen Analyse im Innern des Systems beschränkt schafft sie sich Bahn in dieser Aufsuchung von Regelmässigkeiten, in der Ausschmückung des Aussenwerks seiner Kritiken. Man mag das scholastische Manier nennen; nicht mit Unrecht; aber man darf nicht übersehen, dass hier in einer oft wunderlichen Form ein in dem Philosophen lebendiger und für das Ganze seines Unternehmens unentbehrlicher Trieb sich Geltung verschafft hat. So lässt es sich erklären, dass nicht nur die ganze Fragestellung der Ethik von der Erkenntnistheorie, nicht von der Psychologie aus bestimmt ist, sondern dass auch die einzelnen Begriffe überwiegend von der ersteren beeinflusst sind.

Doch ist dabei zu berücksichtigen, dass dann durch die Gewalt der Sache doch ein aus der Erkenntnistheorie herübergenommener Begriff oder Grundsatz in der praktischen Philosophie andere Färbung erhält. Nicht bloss in einzelnen Nebenpunkten, sondern in dem entscheidenden Punkt selbst: dem Verhältnis von a priori und empirisch. Und erst damit wird die Ausweisung der Psychologie aus der Moral völlig verständlich. Der Gegensatz von Vernunft und Erfahrung und von Vernunft und Sinnlichkeit wird in der Ethik gar nicht in gleichem Sinn verwendet, wie in der Erkenntnistheorie. Kant hat das selbst bei Gelegenheit angedeutet, r 277: „In Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.“ Es ist gewiss richtig, was Windelband, Gesch. d. n. Ph. Bd. II, p. 34 sagt: dass das von Kant neu formulierte Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft immer mehr dahin ausgebildet wurde, dass es den Charakter eines Wertverhältnisses annahm. So wächst die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft immer mehr, in der Kr. d. pr. V. ist sie schon viel weiter und tiefer, als in der Kr. d. r. V. Auf der einen

Seite steigt die Wertschätzung der Vernunft in der praktischen Philosophie, verglichen mit der theoretischen, immer mehr; denn noch in ganz anderer Weise als das in der theoretischen Philosophie möglich war, wird in der praktischen die reine Vernunft als eine Welt für sich betrachtet. Auf der andern Seite sinkt die „Erfahrung" immer mehr herab, es wird die Sinnlichkeit, ohne deren Stoff in der Kr. d. r. V. keine Erfahrung möglich ist und an welcher selbst noch eine apriorische Form herausgehoben wird, in der praktischen Philosophie zum Schreckwort, alles, was dem reinen sittlichen Wollen entgegensteht, wird unter ihr befasst und mit ihr wird die Psychologie, als der Herold menschlicher Neigungen und Triebe verworfen. In der Kr. d. r. V. ist die Sinnlichkeit ein zum Ganzen der Erkenntnis notwendiges Element, das darum vor Missachtung geschützt wird; dagegen in der Kr. d. pr. V. ist sie wesentlich das Hindernis für die Verwirklichung des apriorischen Vernunftgebots.

Die Kehrseite zu dieser hohen Schätzung der Ethik bilden die absprechenden Urteile, welche über die Leistungen der Psychologie gefällt werden. Je mehr die Bedeutung der Ethik, der apriorischen Vernunftwissenschaft wächst, um so mehr muss die Psychologie, die empirische Wissenschaft abnehmen. Der empirische Charakter der Psychologie wird recht oft und geflissentlich hervorgehoben. In ihrer vollen Tragweite wird die Differenz zwischen Ethik und Psychologie als zwei disparaten Wissenschaften erst erkannt, wenn man der streng kausalen Methode der Psychologie gegenüberstellt die Freiheitslehre, welche die Ethik auf ihrem eigenen Boden und mit ihren Mitteln errichtet. In der intelligiblen Welt, auf welche das Sittengesetz hinweist, hat Kant für den Menschen als Vernunftwesen die Freiheit entdeckt und mit dieser Idee der Freiheit hat er den kategorischen Imperativ aufs engste verbunden. Ohne Freiheit kein Sittengesetz, und ohne Erkenntnis des Sittengesetzes keine Erkenntnis der Freiheit. Darum ist der Ethik, sobald sie in Abhängigkeit von der Psychologie gebracht wird, nach Kants Anschauung die Luft, in der sie lebt, genommen, die Freiheit. Denn der Mensch, den die Psychologie erkennt, hat keine Freiheit; der Charakter, den sie betrachten kann, der empirische Charakter, lässt sich nur am Leitfaden des Kausalitätsgesetzes erforschen und beurteilen (S. z. B. r 440 und Rel. inn. 52 Anm.). Die Psychologie kann das eigenartige Geschehen, welches die Ethik voraussetzt, nicht erkennen, und die Ethik hat mit dem Zusammenhang der Handlungen, welchen die

Psychologie lehrt, nichts zu thun. Die Psychologie stützt sich auf das Kausalgesetz, die Ethik auf die Freiheitslehre, die Psychologie betrachtet die Erscheinungen des inneren Sinns, die Ethik den Menschen als Vernunftwesen, als Noumenon. Man kann daher den Grund für die Ausscheidung der Psychologie aus der Ethik auch so formulieren: Kant hat die Psychologie aus der Ethik ausgewiesen, um in der letzteren die Freiheit festhalten zu können. Es liegt nicht bloss ein Unterschied, sondern selbst ein Widerstreit zwischen beiden Disziplinen vor; der Gesichtspunkt unter dem Ethik und Psychologie ein und dieselbe Handlung betrachten, ist ganz entgegengesetzt.

Wenn seine Ethik angegriffen und verworfen wurde, so war Kant stets geneigt, der Psychologie seiner Gegner die Schuld zuzuschreiben. So erklärt er in der Vorrede zur Tugendlehre (IX, 221): „Der kategorische Imperativ . . . . will denen, die bloss an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf". Und in der Abwehr gegen Garve, der u. a. gegen ihn eingewandt hatte, er begreife die Teilung zwischen den Wünschen, die sich auf Glückseligkeit und denen die sich auf die Würdigkeit richten, in seinem Kopf gar wohl, in seinem Herzen aber nicht, findet Kant die Ursache von dessen ablehnender Haltung darin, dass es Garve unmöglich gewesen sei, „die Möglichkeit kategorischer Imperative . . . . in seinem Kopfe mit den gewohnten Prinzipien psychologischer Erklärungen (die insgesamt den Mechanismus der Naturnotwendigkeit zu Grunde legen) zusammenzureimen" (VII[a] 191).

Noch ein weiterer Grund, welcher aus der Betrachtung der Psychologie hergenommen ist, gesellt sich dazu, um die Ablehnung der Psychologie zu verstärken, wenngleich man dieses Motiv nicht als das erste und stärkste ansehen darf. So grosse Erfolge Kant der empirischen Wissenschaft auf anderen Gebieten zutraut, in der exakten Naturforschung, so geringe in der Psychologie. Diese Disziplin darf sich freilich nicht so sehr beschweren, wenn Kant zu ihr kein rechtes Vertrauen fassen konnte, denn er hat unleugbar vorhandene schwache Seiten an ihr klar erkannt und nach anfänglicher Beschäftigung mit einer gewissen Enttäuschung sich von ihr abgewandt. Wie oben ausgeführt ist, sucht er ihre Aufgabe weniger in Erklärung als in Darstellung der Erscheinungen des inneren Sinns; ihre Hilfsmittel sind eingeschränkt auf die Selbstbeobachtung und die Beobachtung anderer. Beider Hilfsmittel kann sie sich nur unter schwierigen Umständen bedienen; wie wenig die Beobachtung anderer zum Ziel führt, entwickelt er in der Vorrede zur Anthrop. (VII[b] 5 u. 6);

die Schwierigkeit, mittelst der Selbstbeobachtung etwas auszurichten hebt er mehrfach hervor, z. B. Rel. inn. 64; IX, 305 [1]).

Die für Kants Lehre wichtige verschiedene wissenschaftliche Wertung der einzelnen philosophischen Disziplinen macht sich hier geltend. Das Ideal der Wissenschaft ist für Kant da erreicht, wo auf der einen Seite ein genauer Beweis möglich ist („wahre und demonstrierte Wissenschaft" r 79, vergl. r II 29), auf der andern Seite die apriorischen Vernunftprinzipien die Grundlage bilden, die der einzelnen Erkenntnis den Charakter der Notwendigkeit aufdrückt. Die Mathematik und die der mathematischen Formulierung zugängliche Naturwissenschaft nähert sich diesem Ideal. Dagegen bei den Erscheinungen des innern Sinns fehlen beide — übrigens zusammenhängende — Erfordernisse: die Beobachtung lässt vieles ungewiss, von einem genauen Beweis ist keine Rede; Mathematik kann nicht auf sie angewandt werden — darin liegt ein Hauptmotiv der niederen Schätzung der Psychologie (vergl. Windelband, Gesch. d. n. Phil. II, 82 f.). Wie die reinen Formen der Sinnlichkeit die Vermittlung bilden zwischen den reinen Kategorieen des Verstandes und dem Stoff der Empfindung, so die Mathematik zwischen den apriorischen Gesetzen der Vernunft und den in der Erfahrung gegebenen Verhältnissen der Wahrnehmungen.

Darum ist es auch schwer, die apriorischen Grundsätze der Erfahrung für die innere Erfahrung zu ebenso fruchtbarer Anwendung zu bringen wie für die äussere. Dabei ist Kants Begriff von Notwendigkeit zu beachten; Notwendigkeit im strengen Sinn entsteht nie durch eine noch so ausnahmslose Aufeinanderfolge in der Wirklichkeit, sie ist immer ein Produkt des Denkens; wenn also einem einzelnen Naturgesetz Notwendigkeit zugeschrieben wird, so stammt dieser Charakter aus den apriorischen Grundsätzen des Verstandes, als deren Besonderung sich ein solches Gesetz darstellt.

Demnach ist für die Entstehung der notwendigen Erfahrungsgesetze, der „Erfahrung" im prägnanten Sinn, die sichere Subsumtion des empirischen Stoffes unter jene obersten reinen Grundsätze von höchster Bedeutung. Und hier steht die innere Erfahrung durchaus hinter der äusseren zurück: die 2. Analogie der Erfahrung z. B. gilt im Prinzip völlig gleich für die Erscheinungen des äusseren

1) Auf die schwierigen Umstände, unter denen die Psychologie zu arbeiten hat, ist schon von Bilfinger (Dilucidationes 1740, S. 234) hingewiesen worden.

und inneren Sinns; aber was lässt sich den obersten Sätzen der reinen Naturwissenschaft, die zwischen dem apriorischen Kausalitätsgesetz und den einzelnen Regeln des Naturgeschehens die Brücke bilden, auf dem Gebiet des inneren Sinns an die Seite stellen? Kants ganze Erkenntnistheorie ist auf die Wissenschaft der Natur zugeschnitten, die Psychologie ist von Anfang an nicht gleichberechtigt. Auch wenn man die Schwierigkeiten, mit denen eine wissenschaftliche Psychologie zu ringen hat, sehr hoch anschlägt, muss man zugeben, dass dieses Urteil über die Psychologie nicht berechtigt und der Unterschied zwischen Psychologie und Physik übertrieben ist (vergl. Laas, Kants Analog. der Erf., 109 ff., 117 ff., 163 f.; Ideal. u. Positiv. I, 204).

Das Bild, das Kant aus der vorangehenden Philosophie von den Leistungen der Psychologie bekam, war freilich kein bestechendes, half vielmehr seinerseits dazu, die Abneigung gegen dieselbe zu steigern. Von den ganzen in der Wolffischen Schule wie in der Popularphilosophie einen so breiten Raum einnehmenden psychologischen Untersuchungen fühlt sich Kant abgestossen. Man muss sich klar machen, in welcher Gestalt die Psychologie Kant vorlag. Nicht im festen Gefüge einer Wissenschaft, sondern in Bewegung und Unruhe, viel bearbeitet, breit und meist nicht scharf, noch weniger in die Tiefe gehend, einer festen Begründung der erkenntnistheoretischen wie der ethischen Normen gleichermassen entbehrend, eine Summe von Versuchen, die immer aufs neue um dieselben Fragen sich drehten, deren Ziel und Ausgangspunkt trotz der reichen Zurüstung von Beobachtungen und Distinktionen gleich unsicher waren. Selbst ein Werk wie Tetens' Philos. Versuche über die menschl. Natur und ihre Entwicklung 1777 wirkte offenbar als Ganzes auf Kant abstossend, wenn er auch im einzelnen sich mit ihm auseinandersetzte und einzelne Bestimmungen daraus für sich nutzbar machen konnte. So vieles war hier unbestimmt gelassen; nach so langen Vorbereitungen kein durchgreifendes Ergebnis; die ganze Unsicherheit einer auf Beobachtung fussenden empirischen Psychologie trat hier hervor. Der Mangel fester metaphysischer oder erkenntnistheoretischer Anschauungen, die sich an einzelnen Stellen Tetens selbst spürbar machte (z. B. I, 759, II, 46, 58) war für Kant offenkundig. Aus dem, was Kant in einem Brief an Herz über Tetens sagt (XI, 43), leuchtet die Enttäuschung über Tetens weitläufige und ergebnislose Entwicklungen deutlich hervor. Und wenn selbst bei Tetens die empirische Psychologie eine

schlechte Figur machte, wie viel mehr war dies bei den Popularphilosophen gewöhnlichen Schlags der Fall.

In der Ethik wies die psychologische Behandlungsweise eine Methode und Ergebnisse auf, die Kants Wegen in seiner kritischen Periode gerade entgegengesetzt waren. Für Wolff ruhte die ganze Moral auf dem, was „die Erfahrung von der Seele lehrt“ (vgl. Anm. über die Vernünftigen Gedanken von Gott etc. § 55, Psychol. emp. § 8, Baumgarten Metaph. § 502). Wenn Kant eine Ableitung der sittlichen Verpflichtung aus der „Natur des Menschen“ ablehnt, so darf man nicht vergessen, dass damit in erster Linie die essentia et natura hominis gemeint ist, die in Wolffs moralischen und psychologischen Erörterungen eine Rolle spielt. (Philos. pract. univ. I, § 127 f.) Jedoch war die psychologische Begründung der Moral bei Wolff noch nicht so einseitig durchgeführt, wie bei den Popularphilosophen, da bei ihm immer noch metaphysische und speziell theologische Begriffe beigezogen wurden. Diese dagegen, wie sie die erkenntnistheoretischen Probleme in psychologischen Untersuchungen aufgehen liessen, rückten an Stelle der Ethik eine anthropologische Glückseligkeitslehre. Es ist durch Kants ganze praktische Philosophie zu verfolgen, wie er mit dem Kampf gegen die psychologische Moral in erster Linie diese Glückseligkeitslehre treffen will. Die Erörterung moralischer Empfindungen stand hier im Mittelpunkt; die Glückseligkeitstheorie war ein breites Feld für die wohlgemeinten Ausführungen der Aufklärungsphilosophie. Auch Sulzer hat die Moral auf die Psychologie aufzubauen versucht; Mendelssohn teilt diesen Gesichtspunkt. Im einzelnen gibt es verschiedene Färbungen: bald steht das Wohlwollen für andere, bald die Sorge für das eigene Glück voran.

Noch durch einen weiteren Gegensatz als den gegen die Wolffsche Schule und die Popularphilosophie war Kant bestimmt. Die letztere war zum Teil selbst abhängig von der Moralpsychologie der Engländer und Schotten und der unmittelbare Gegensatz gegen diese war bei Kant mitbestimmend. Auch das moralische Gefühl lehnt er mit seiner Polemik gegen die Psychologie als Grundlage der Moral ab, Shaftesbury und Hutcheson fallen unter das Verdammungsurteil. Wie Kant, wenn er in der Kr. d. r. V. die psychologische Methode ablehnt, damit eine Schutzwehr gegen Lockes psychologische Theorieen aufrichten will (s. Windelband, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. I, 1877 p. 248 Anm.) so will er in der Ethik durch Ausweisung der Psychologie einen Rückfall

in die schottische Moral mit ihrem „moralischen Sinn“ verhüten. Die Furcht, in die Aufstellungen der Engländer und Schotten zurückzugleiten war bei ihm stets sehr lebendig und hat zur Verschärfung seiner Stellung der Psychologie gegenüber viel beigetragen. In der Ablehnung der Psychologie glaubte er einen prinzipiellen Unterschied gegenüber allen seinen Vorgängern, den Engländern und Schotten, wie den Wolffianern und Popularphilosophen festhalten zu können und zu müssen und mit Vorliebe hat er sich in der Auseinandersetzung mit ihnen neben den sachlichen Gründen auf diese Ablehnung der Psychologie wie auf ein feststehendes formales Prinzip berufen. Begreiflich ist es, dass, sobald der kritische Geist stark wurde und die Gültigkeit des Sittengesetzes nachzuweisen suchte, der Kampf gegen die psychologische Ethik eröffnet wurde. Schon Crusius weist im Vorübergehen auf den Unterschied psychologischer und ethischer Gesetze hin (Entwurf der notwend. Vernunftwahrheiten 1766, § 459). Wie sich dieser Gegensatz in Kants Philosophie allmählich entwickelt und wie er in der psychologischen Ethik seinen eigenen früher eingenommenen Standpunkt bekämpft hat, wird das letzte Kapitel zeigen.

Alle die angegebenen Gründe haben zu der entschiedenen Verwerfung einer psychologischen Grundlegung und Methode für die Ethik bei Kant zusammengewirkt. Sie sind unter sich ganz eng verbunden und reichen in die Tiefe seiner persönlichen Anschauungen und leitenden Grundgedanken hinab.

So klar diese Stellung gegenüber der Psychologie von Kant ausgesprochen worden ist und so gut sie sich aus dem Gesamtcharakter seiner Ethik verstehen lässt, so erhält man doch ein wesentlich anderes Bild, sobald man die Beziehung der einzelnen Teile der Moralphilosophie zur Psychologie nach Kants Auffassung in Betracht zieht. Hier zeigen sich in der scheinbar so geschlossenen Ablehnung der Psychologie Spalten und Risse, die einer psychologischen Analyse — wenn auch in beschränktem Umfang — Raum geben. Es war bisher meist von dem Ausschluss der Psychologie bei Begründung der Ethik — näher des Moralprinzips — die Rede. Aber wird sie nicht zugelassen in der angewandten Ethik und dies in welchem Umfang? Und sind nicht nach Kants eigenen Bestimmungen psychologische Begriffe als Hilfsbegriffe für die Darstellung der ethischen Prinzipien auch im reinen, begründenden Teil der Ethik notwendig?

Kant verweist die Psychologie, wie oben ausgeführt, in die

„moralische Anthropologie“. Aber dieser Zweig des Wissens führt bei Kant nur ein Schattendasein, so dass sich die Psychologie der Stellung, die ihr hier eingeräumt wird, nicht erfreuen kann. Die Schuld daran trägt zweifellos Kants Abneigung gegen eine konkrete Ausführung der Ethik[1]), die wiederum mit der Ausschliessung der Psychologie aus der Ethik aufs engste zusammenhängt. Nicht allein dass Kant selbst eine solche „moralische Anthropologie“ nie ausgeführt hat; er hat ihr auch in dem Aufsatz „Ueber Philosophie überhaupt“, weil sie keine besonderen Prinzipien habe, das Recht abgesprochen, einen besonderen Teil der Philosophie zu bilden und sie in die „Scholien der empirischen Psychologie“ verwiesen (I, 584). Die Aufgabe, die er ihr gewöhnlich zuweist, deckt sich zum Teil mit der Aufgabe der Pädagogik, ohne dass übrigens seine eigene von Rink herausgegebene Pädagogik nun die Ausführung einer moralischen Anthropologie wäre. Es bleibt bei einzelnen, in den Werken Kants zerstreuten Anläufen, bei gelegentlichen Reflexionen, welche in populärer Weise einzelne hieherg ehörige Erscheinungen besprechen. Die „moralische Anthropologie“ selbst ist nicht ausgeführt.

Aber auch, wenn man die moralische Anthropologie ausser Betracht lässt, bleibt die Trennung zwischen reiner und angewandter Ethik und damit auch die Bestimmung des Punktes, von welchem an die Psychologie zu Hilfe gerufen wird, schwierig. Zunächst könnte es scheinen, als ob Kant die Psychologie, d. h. die Berücksichtigung der besonderen Natur des Menschen, die wir allein „durch Erfahrung“ zu erkennen vermögen, aus der „rationalen“, reinen Ethik völlig ausweisen wolle. Die letztere hätte alsdann das Sittengesetz zu formulieren und zu begründen; das Geschäft, dieses reine Sittengesetz auf die konkrete Menschennatur anzuwenden, überliesse sie der angewandten Ethik, der moralischen Anthropologie. Allein so liegt die Sache keineswegs. Denn nicht allein die Grundl. und die Kr. d. pr. V., sondern auch die Metaphysik der Sitten will ja nach der Vorrede zur Grundl. und der Einleitung zur Met. d. S. Moral, d. h. rationale, reine Ethik sein und nicht moralische Anthropologie. Und es ist doch unleugbar — und Kant selbst ist sich dessen bewusst — dass mindestens die Met. d. S. „die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird,

1) Diese „Abneigung Kants vom abstrakten in der Ethik zum konkret-persönlichen herabzusteigen“ führt Pfleiderer in „Kantischer Kriticismus und engl. Philos.“ aus (Fichte's Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik Bd. 77. p. 239; 78, p. 195).

zum Gegenstand nehmen", also Psychologie zu Hilfe rufen muss; zwar nicht, um ihre allgemeinen Prinzipien zu begründen, aber um ihre Anwendung erkennbar zu machen. Das zeigt schon der Abschnitt in der Einleitung zur Tugendl., der ausdrücklich psychologische Voraussetzungen einführt unter dem Titel: „Aesthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt." Kant selbst sagt in der Einl. zur Met. d. S. (IX, 16): eine Met. d. S. werde auch Prinzipien der Anwendung der allgemeinen obersten Grundsätze auf die Erfahrung geben müssen „und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu zeigen." Die Ausführungen über einzelne Tugenden und Pflichten, wie sie Kant in der Tugendlehre gibt, soll demnach nur zur Beleuchtung der obersten Moralprinzipien dienen: diese allein, die reinen Gesetze, bilden den Text der Moral, die einzelnen Pflichten sollen den Text nicht weiterführen, sonst würde die Grenze zwischen rationaler Ethik und moralischer Anthropologie verwischt, sondern sollen nur die Illustrationen zu jenem Text bilden. Aber thatsächlich hat Kant in der Tugendl. überwiegend Illustrationen gegeben und den reinen Text der Moralprinzipien der Grundl. und der Kr. d. pr. V. überlassen. Auch wird niemand den Eindruck bekommen, es handle sich in der Tugendl. nur darum, die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien an den einzelnen Pflichten zu „zeigen", sondern jedermann wird den Schwerpunkt der Tugendl. eben in den Ausführungen über die einzelnen Pflichten, in dem — freilich zaghaft durchgeführten — Versuch einer auf die Menschennatur mit ihren Neigungen und Trieben angewandten ins einzelne ausgeführten Moral suchen. Kant wollte durch diese eigentümliche Bestimmung der Aufgabe der Met. d. S. einen Widerspruch überbrücken, der sich zwischen Plan und Ausführung bei ihm erhob. Er hatte sich ursprünglich unter der „Met. d. S." eine Zusammenstellung der reinen sittlichen Gesetze gedacht „die von allem empirischen sorgfältig gesäubert sein müsste" (Vorrede zur Grundl., VIII, 5). Nun aber war die Auffindung und Begründung des apriorischen Moralprinzips schon durch die Grundl. und die Kr. d. pr. V. vorweg genommen und der Met. d. S. blieb nichts mehr übrig, als der Versuch, aus dem allgemeinen Moralprinzip die Rechts- und Tugendpflichten ihren Hauptzügen nach zu entwickeln. Zuerst schien die Met. d. S. bestimmt, die allgemeinen sittlichen Prinzipien selbst aufzustellen und ihre

Quellen zu erforschen, jetzt, in der Einleitung zur Met. d. S. erhält sie die Aufgabe, die Prinzipien der Anwendung dieser obersten Gesetze zu geben und in der Ausführung endlich fällt der Nachdruck offenbar nicht auf Prinzipien der Anwendung, sondern auf die Anwendung selbst.

Eine Parallele aus der theoretischen Philosophie legt sich für diese Verschiebung nahe. Die Kritik ist auch hier ursprünglich nur als Vorbereitung zu einem System, zu einer „Metaphysik" im immanenten Sinn gedacht; thatsächlich aber hat sie der letzteren den Stoff weggenommen und dieser bliebe nur noch die Wahl, sich auf eine Zusammenstellung und andere Ordnung der in der Kritik herausgearbeiteten und deducierten Grundsätze der reinen Vernunft zu beschränken oder aber ihren apriorischen Charakter im strengen Sinn preiszugeben und die Anwendung derselben auf die Erfahrung in den allgemeinsten wenn gleich nicht mehr streng apriorischen Begriffen und Gesetzen darzustellen.

So drängt sich an die Stelle der einfachen Einteilung in rationale Ethik (Begründung des Sittengesetzes) und moralische Anthropologie (Anwendung desselben auf den empirischen Menschen) eine andere: I. Rationale Ethik, 1) Reiner Teil: Auffindung und Begründung der sittlichen Gesetze (Grundl. und Kr. d. pr. V.). 2) Angewandter Teil: Illustration dieser Gesetze durch Anwendung auf den Menschen (Met. d. S.). II. Moralische Anthropologie: die Ausführung des Sittengesetzes im einzelnen auf der Grundlage der empirischen Menschennatur mit ihren fördernden und hemmenden Bedingungen (von Kant nicht bearbeitet). So hat denn die Psychologie schon in der rationalen Ethik ein gutes Stück Arbeit mitzuleisten. Sie wird von Kant selbst in die Met. d. S. eingelassen, wie sie sich denn gleich zu Anfang derselben in dem ersten Abschnitte „Von dem Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen" ankündigt und in der Einl. zur Tugendl. noch viel unverhüllter hervortritt. Kant hat demnach für die rationale Ethik von seinem in der Vorrede zur Grundl. (VIII, 6) entwickelten Programm: „alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil und auf den Menschen angewandt entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze," den zweiten Teil nicht so streng durchzuführen vermocht, wie er es beabsichtigt hatte.

Noch mehr verliert die Unterscheidung von reiner und angewandter Ethik ihre anfängliche Schärfe, wenn wir nun fragen: Wird

nicht schon in der Grundlegung und in der Kritik der praktischen Vernunft das Sittengesetz auf den Menschen angewandt? Zunächst ist festzustellen: Kant hat auch innerhalb der Kr. d. pr. V. zwischen einem reinen und angewandten Teil zu trennen gesucht. In der Einleitung dieser Schrift sagt er, das 3. Hauptstück in der Analytik „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" bringe die Anwendung der praktischen Gesetze „auf das Subjekt und dessen Sinnlichkeit" (pr. 17 oben); es ist hier der Begriff der „Achtung vor dem moralischen Gesetz", in dem die Anwendung des Sittengesetzes auf den Menschen sich vollzieht. Man kann nun wohl sagen: Es liegt hier eben ein doppelter Begriff von „Anwendung" vor, das eine Mal sucht Kant für das Sittengesetz die psychologische Anknüpfung in einer ganz abstrakten Betrachtung des Gefühlsvermögens in seinem Verhältnis zum sittlichen Wollen (Kr. d. pr. V. 3. Hauptst. der Analytik), das andere Mal zieht er die konkreten Neigungen und Triebe bei (Met. d. S.); oder, mit anderer Fragestellung: das eine Mal ist das Problem: in welcher Form wird das apriorische Sittengesetz im Menschen wirklich? (Ausführungen über die Achtung); das andere Mal: wie spezifiziert sich das allgemeine Moralprinzip in einzelnen sittlichen Regeln? (Rechts- und Tugendl.). Gewiss ist das ein Unterschied. Aber es ist unleugbar: auch so handelt es sich nicht um prinzipielle Unterschiede, sondern die Thüre wird der Psychologie mehr oder weniger geöffnet. Die Grenze zwischen reiner und angewandter Moral ist keine ganz strenge, der Unterschied ist nur der, ob allein die allgemeinsten Bestimmungen über die Menschennatur in die Ausführungen aufgenommen werden oder speziellere psychologische Voraussetzungen über die menschlichen Neigungen, Triebe u. s. w. Noch mehr in Kants Sinn ausgedrückt: Die reine und die auf den Menschen angewandte Ethik unterscheiden sich nicht so, dass in ersterer psychologische Begriffe ganz fehlen würden, die in letzterer hervortreten, sondern vielmehr so, dass in ersterer der psychologische Gesichtspunkt gar nicht massgebend ist, die Begründung, der Beweis sich nicht auf Psychologie stützt, in letzterer dagegen die Psychologie, wie natürlich, auch den Inhalt der Sätze bestimmt. Dagegen ist nicht ausgeschlossen, dass, wo es sich um Begründung des Sittengesetzes handelt, also im „reinen Teil", die Darstellung psychologische Begriffe nicht entbehren kann, auch wenn die letzteren möglichst unbestimmt und gleichsam unparteiisch gehalten sind (Begriffe wie Vernunft, Wille, Lust, Gefühl u. s. w.). Kant selbst gibt uns ein Recht, nun sogar im reinen Teil

der rationalen Ethik nach den zur Darstellung des Sittengesetzes verwendeten psychologischen Begriffen zu fragen. Es ist die merkwürdige Stelle am Schluss der Einleitung zur Kr. d. r. V. (r¹ 46): „Ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendentalphilosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müssten. Daher ist die Transscendentalphilosophie eine Weltweisheit der reinen bloss spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, sofern es Bewegungsgründe (2. A. „Triebfedern") enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören". Die zweite Auflage der Kr. d. r. V. hat hier eine charakteristische Milderung und nähere Bestimmung gebracht; sie sagt: „.... weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen u. s. w., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen". Als Parallelstellen sind zu vergleichen r 452: „Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt", r 607, Anm.: „Alle praktischen Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens oder Missfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirekt, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern ausser der gesamten Erkenntniskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urteile, sofern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transscendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen a priori zu thun hat." Kant gibt also hier zu, dass die obersten Grundsätze der Moral sich nicht ohne Beiziehung psychologischer Begriffe darstellen lassen; das gilt nicht allein von der Untersuchung der Triebfeder für die Erfüllung des Sittengesetzes, vom Begriff der Achtung, sondern nach Kants Aussage auch von dem Begriff der Pflicht, dessen späte Einführung in der Kr. d. pr. V. bezeichnend ist. Dass mit diesem Begriff das Gebiet der psychologischen Empirie betreten ist, ist in der That zweifellos. Ein Sittengesetz, das „für vernünftige Wesen überhaupt ohne Rücksicht auf die besondere Menschennatur" gelten soll, darf den Widerstand der Neigungen, den

endliche vernünftige Wesen, d. h. wir Menschen, dem Sittengesetz entgegensetzen, nicht in seine Fassung mit aufnehmen. Wo mithin das Sittengesetz als „Pflicht" dargestellt wird, da hat die Psychologie mitgesprochen (vergl. Cohen, Kants Begründung der Ethik p. 17).

Allein auch wenn man den Begriff der Pflicht, wozu die Kr. d. pr. V. die Handhabe bietet, als einen psychologischen der angewandten Ethik zuweist, steht das Moralprinzip selbst bei Kant darum nicht rein und frei da. Es ist wahr, in den Begriff der Pflicht ist nach der Darstellung der Kr. d. pr. V. die „Achtung" aufgenommen, also in diesem Begriff die Anwendung des apriorischen Sittengesetzes auf den Menschen bereits vollzogen. Aber dieselbe psychologische Voraussetzung, die im Begriff der Pflicht gemacht ist, ist, wenn auch unbestimmter ausgedrückt, schon im kategorischen Imperativ enthalten, welcher doch im Mittelpunkt der ganzen Begründung der Ethik steht. Es ist die Voraussetzung, dass das Bewusstsein des Sittengesetzes im Menschen verbunden sei mit einer Nötigung, die Voraussetzung eines zweifachen Willens, eines gebietenden und eines gehorchenden. Diese Voraussetzung ist wohl im Begriff der Pflicht weiter entwickelt, da hier die „Nötigung" mit einer bestimmten Gefühlserregung in Verbindung gebracht wird; aber fehlt sie etwa in den grundlegenden Abschnitten der Kr. d. pr. V., in der Lehre vom kategorischen Imperativ? reden diese nur von einem Sittengesetz „für vernünftige Wesen überhaupt" oder nicht vielmehr gleichfalls von einem Sittengesetz für endliche, „sinnliche" Vernunftwesen? Gegenüber übertreibenden Ausführungen Kants muss das ausdrücklich festgestellt werden. Die Begründung des Sittengesetzes soll rein begrifflich sein; aber die hiezu verwandten Begriffe sind nicht von aller Beziehung zu psychologischen Annahmen losgelöst. Durch die prinzipielle Ablehnung der Psychologie für die Ethik ist nicht ausgeschlossen, dass an einzelnen Stellen psychologische Voraussetzungen das feste Gestein der begrifflichen Beweisführung durchsetzen. So drängt sich denn die empirische Menschennatur, Berücksichtigung fordernd, bis in den Kern der Kantischen Ethik hinein.

Muss dieser Einfluss psychologischer Voraussetzungen und Begriffe im Gegensatz zu Kant festgestellt werden? Hat er nicht selbst, trotz dem prinzipiellen Ausschluss der Psychologie, zugegeben, dass er psychologischer Begriffe, wenigstens zur Feststellung der Wirklichkeit (wenn auch nicht der Gültigkeit), zur Darstellung (wenn auch nicht zur Begründung) des apriorischen Sittengesetzes, bedürfe? Ja und nein. Ja — denn, wie wir sehen, hat er in der Met. d. S.

psychologische Prämissen ausdrücklich eingeführt, ebenso beim Begriff der Pflicht und beim Begriff der Achtung auf die empirische Grundlage hingedeutet. Nein — denn er hat des öfteren das psychologische Element verhüllt, mit dem psychologischen Gesichtspunkt, den er für die Ethik im ganzen verwirft, auch den Einfluss der einzelnen psychologischen Begriffe abgelehnt, durch manche Aeusserungen den Anschein erweckt, als ob das Sittengesetz nicht bloss a priori im Wesen des menschlichen Geistes begründet sei, sondern auch unabhängig von der psychologischen Erfahrung aufgefunden und dargestellt werden könne. Er hat — und das ist ganz charakteristisch — statt der eine bestimmte psychologische Anschauung ausdrückenden Begriffe möglichst unbestimmte, abstrakte, gewählt, Definitionen gebraucht, die einer bestimmten Stellungnahme zu psychologischen Theorieen aus dem Wege gehen — Kant nennt sie dann „transscendentale Definitionen" „mit lauter reinen Kategorieen" s. Urt. 14 Anm. — Er setzt statt „der Mensch" „vernünftiges Wesen"; er gebraucht mit Vorliebe die abstrakten Begriffe „Vernunft" und „Wille". Letzteres tritt besonders deutlich hervor, wo Kant diese abstrakten Begriffe in dem Verhältnis, in welchem sie im Sittengesetz zu einander stehen, auf den Gottesbegriff anwendet, pr. 164 . . „Denn diese Prädikate sind keine anderen als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegeneinander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem übrigen was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d. i. sofern wir diese unsere Vermögen in ihrer Ausübung empirisch beobachten . . . . . wird alsdann abstrahiert und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisches Gesetz zu denken"; pr. 165: „In Ansehung des Praktischen bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das praktische Gesetz (das gerade dieses Verhältnis des Verstandes zum Willen a priori bestimmt) objektive Realität verschafft". Kant will, wenn wir der Andeutung dieser Stellen folgen, das Sittengesetz bestimmen allein durch das Verhältnis, in das er die Begriffe Vernunft und Wille setzt und diese Begriffe selbst dann möglichst unbestimmt halten, so dass die Fassung des Moralprinzips nicht allein seinem Inhalt, sondern auch der Form seiner Darstellung nach von psychologischen Voraussetzungen unab-

hängig bleibt. Auch ist es der abstrakte Begriff von „Zweck", dessen sich Kant in gleicher Absicht bedient (vergl. z. B. Grundl. VIII, 67 f.).

In alledem zeigt Kant das Bestreben, psychologische Voraussetzungen, auch wo er ihrer zur Darstellung der Ethik bedarf, möglichst in den Hintergrund treten zu lassen. Er will, wie er einmal mit einem bezeichnenden Wort sagt (r 608), sich „so nahe als möglich am Transscendentalen halten und das was etwa hiebei psychologisch d. i. empirisch sein möchte, gänzlich beiseite setzen". Beides, das Geständnis, Begriffe aus der Psychologie voraussetzen zu müssen und das Streben, ihren Einfluss auf die Ethik möglichst einzuschränken, ist in der Anmerkung pr. 7 f. vereinigt: „Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daselbst so eingerichtet sein, dass das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde . . . . dadurch aber das oberste Prinzip der praktischen Philosophie notwendig empirisch ausfallen müsste . . . . Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie sein muss, um diesen streitigen Punkt, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen." . . . . „Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das übrige leistet die Kritik selbst. Man wird leicht gewahr, dass die Frage . . . . durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Kategorieen zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten".

Damit ist die Frage eröffnet, welche psychologische Anschauung etwa doch in solchen Begriffen und der Art ihrer Verknüpfung verborgen ist, ob nicht anfangs unbestimmt gelassene Begriffe allmählich weitere empirische Bestimmungen in sich aufnehmen und welche Tragweite den von Kant offen eingeführten psychologischen Annahmen zukommt.

Dass Kant einer solchen Fragestellung widerstrebt, mag eine Mahnung zur Vorsicht sein — entscheiden kann hier im letzten Grund nicht die bis jetzt entwickelte Stellung Kants selbst, sondern nur die Einzeluntersuchung, welche die folgenden Kapitel bringen.

Eines ist jedenfalls, was einer Untersuchung über die Psychologie in Kants Ethik von vornherein ein weites Feld eröffnet: Die zweifellose Thatsache, dass für die Entstehung seiner Ethik in Kants eigenem Geist Erfahrung und Beobachtung von allergrösstem Einfluss waren. Diese Quelle, die unentbehrlichste für jede philosophische Disziplin, sich mit jenen Ausführungen über Psychologie zu verstopfen — daran hat Kant entfernt nicht gedacht. Einen solchen Unsinn hätte man ihm billig nie aufbürden sollen. Es ist doch offenbar zweierlei: eine Begründung des Sittengesetzes durch psychologische Sätze zu versuchen und für die Ergründung des Wesens des Sittlichen auch die eingehendste psychologische Analyse zu Hilfe zu nehmen. Dass Kant letzteres gethan hat, versteht sich ganz von selbst; dass er ausser der Selbstbeobachtung auch die Beobachtung anderer beigezogen hat, ist durch seine fortwährende Beziehung auf die vom „gemeinen Menschenverstand" ausgeübte Beurteilung sittlicher Verhältnisse zur Genüge bewiesen [1]).

Der ganze Einfluss, den Kants Ethik auf Freund und Feind seit mehr als 100 Jahren ausgeübt hat, wäre unerklärlich, wenn nicht Kant wirklich das Selbstbewusstsein über die sittlichen Thatsachen, wie sie jedem durch Erfahrung gegeben sind, erhöht und geschärft hätte. Nur wer selbst das Thatsächliche mit schärferem Blick angeschaut hat, kann in solcher Weise andern die Augen darüber öffnen. Mag er „Erfahrung" auf sittlichem Gebiet eine „Mutter des Scheins" schelten (r 277), ihm selbst hat sie doch hinabgeleuchtet in jene Tiefen des Bewusstseins, in denen der Genius das Werden und Wachsen der Keime schaut, die ans Licht getreten dem gedankenlosen Sinn als selbstverständlich vorhanden gelten.

Es ist das Vorrecht des Genius, an der Urquelle schöpfen zu dürfen; auf dem Gebiete der Philosophie bedeutet das, dass für den Entwurf der Gedanken nicht fremde Reflexionen, überlieferte Begriffe und Systeme sondern die eigene eindringende Geisteskraft das meiste und beste leistet, eine Kraft, die das für alle vorhandene Wirkliche als notwendig begreift und damit auf geistigem Gebiet neue Wirk-

1) Kant hat in der Ethik auf die geltenden Ansichten, auf den „gesunden Menschenverstand" viel mehr gegeben als in der theoretischen Philosophie. Der konservative Grundzug seiner Natur tritt hier stärker hervor, gesteigert durch das Streben, der Sittlichkeit und Pflichterfüllung des gemeinen Mannes ihr volles Recht zukommen zu lassen.

lichkeiten schafft. In diesem Sinn ruht auch Kants Ethik auf Beobachtung und Erfahrung, das „Sollen“ auf einem „Sein“.

Und eine Untersuchung, wie die vorliegende, kann nicht darauf verzichten, den Stellen im System nachzuforschen, an denen Kant von dem Blick auf eine ihm vorliegende Erfahrung auf sittlichem Gebiet geleitet zu sein scheint. Davon kann auch die doppelte Schwierigkeit nicht entbinden, einmal, dass von Kant der Weg, den er selbst gegangen ist, manchmal verdeckt ist und man nur aus dem Ergebnis auf die Entstehung zurückschliessen kann; und weiter, dass die Feststellung einer Thatsache auf dem Gebiet des „inneren Sinns“ sich sofort mit Beurteilung verknüpft, das geistige Anschauen und die Reflexion über das Geschaute sich nicht trennen lassen und das Bewusstsein desselben sich nur mit schon ausgeprägten und immer wieder umzuprägenden Begriffen festhalten lässt.

Zweites Kapitel.

Die Seelenvermögen.

Als die allgemeinste psychologische Annahme, welche allen drei Kritiken zu Grunde liegt, ist von jeher die Aufstellung der drei Seelenvermögen erkannt worden (vergl. Windelband Gesch. II, 53); gliedert sich doch das Werk der Vernunftkritik nach diesem Schema, und wo Kant, wie in der Einleitung zur Kr. d. Urt. und in dem Aufsatz Ueber Philosophie überhaupt, den Zusammenhang und einheitlichen Plan in seinem System andeutet, schliesst er sich gleichfalls an diese Dreiteilung an. Doch wird die Tragweite dieser Einteilung verschieden geschätzt. Vielfach wurde ein weitgreifender Einfluss derselben auf den Inhalt der Kritiken angenommen; es wurde unbegreiflich gefunden, wie Kant ohne weitere Rechtfertigung seinem System eine psychologische Hypothese zu Grund legen könne, welche alle Teile desselben bis ins einzelne hinein bestimme, so dass ein Fehler in dieser Voraussetzung Kants ganze Lehre umstosse. Dagegen wurde in mehreren neueren Untersuchungen der Einfluss dieser Theorie von den Seelenvermögen auf den Inhalt von Kants System sehr beschränkt oder gar in Abrede gezogen. Da nun diese Frage am meisten für die Auffassung der praktischen Philosophie Bedeutung hat, indem hier alle drei

Seelenvermögen in einer eigentümlichen Verbindung auftreten, und da alle weiteren psychologischen Begriffe und Theorieen sich diesem Rahmen der Seelenvermögen einfügen lassen, so muss eine Betrachtung dieser Lehre, welche nur das für die vorliegende Aufgabe wesentliche berührt, hier eine Stelle finden. Dabei sind für die Ethik besonders von Bedeutung die Beziehungen, in welche Kant die Seelenvermögen zu einander setzt; er kommt auf dieselben mehrfach zu sprechen, da er nach seiner eigenen Erklärung (Rel. 27) unter der Anlage eines Wesens nicht allein die Stücke, aus denen ein solches zusammengesetzt ist, sondern auch die Form ihrer Verbindung versteht.

Kant redet von „Vermögen" oder von „Grundkräften" der menschlichen Seele und versteht darunter solche Fähigkeiten der Seele, die nicht wiederum aus anderen abgeleitet werden können (I, 73), also für unsere Erkenntnis ein letztes, nicht weiter erklärbares Stück in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes ausmachen. Für die Einteilung und Bestimmung derselben sind massgebend die beiden Grundsätze, welchen Kant eine so grosse Bedeutung für die Methode der Wissenschaft zugeschrieben hat, die Prinzipien der Homogenität und der Spezifikation. Es ist darauf zu achten, dass die Zahl dieser „Grundkräfte" nicht allzusehr anwachse, folglich soll, wo es irgend möglich ist, ein Vermögen der Seele auf ein anderes zurückgeführt werden; andererseits aber muss man, wo das unmöglich ist, sich hüten, solche Vermögen durch einen gemeinsamen Namen scheinbar zu vereinigen und so eine einzige Grundkraft aufzustellen, aus der sich doch die einzelnen Kräfte nicht ableiten lassen (VI, 385 Anm.). Die Anwendung der beiden Prinzipien, Spezifikation und Homogenität, zeigt, dass er in dieser Lehre sich streng an die empirische Methode halten und die Beschreibung und Einteilung der Seelenvermögen nicht anders anfassen will, als der Chemiker — nach einem Beispiel Kants r 512 — die verschiedenen Arten der absorbierenden Erden beschreibt, einteilt, und sie auf möglichst wenige Hauptarten zurückführt. Und in der That ist sich Kant, wo er auf die Definition von „Grundkraft", „Grundvermögen" der Seele zu sprechen kommt, über den hypothetischen Wert derselben klar: es soll hiemit (ganz entsprechend der Verwendung des Begriffs „Kraft" in der Naturlehre, wie Kant ihn wünscht, vergl. V, 380 f., Pölitz, Metaph. 193) nicht für die einzelnen Erscheinungen eine Ursache aufgestellt werden, deren Erkenntnis dem Inhalt nach über das hinausführen würde, was schon

die einzelnen Erscheinungen gezeigt haben. Denn wir „kennen die Grundkräfte nicht anders, als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung“; wir „können keinen anderen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen ist und gerade nur diese Beziehung ausdrückt“ (VI, 384) [1]). Die Aufstellung von Grundkräften durch Vereinigung der ähnlichen Erscheinungen im Seelenleben hat nach der massgebenden Darlegung in r 506 f. nur hypothetischen Wert. Mit dem Bestreben, die Erscheinungen zunächst in mehrere („komparative“) Grundkräfte einzuordnen, dann diese wieder, so gut es geht, auf eine letzte („absolute“) Grundkraft zurückzuführen, will der menschliche Verstand in die Erscheinungen eine systematische Ordnung bringen, ohne dass er den Anspruch erhebt, mit diesen „Grundkräften“ ein neues Gebiet der Erkenntnis erschlossen zu haben. Die Vernunft kommt hier mit einer regulativen Idee der Erfahrung zu Hilfe, damit diese auf ihrem Gebiet Ordnung herstelle, sie verlangt: Alle Erscheinungen des inneren Sinns sollen in solche Verbindung gesetzt werden, als ob sie wirklich aus einigen wenigen und schliesslich aus einer höchsten Grundkraft hervorgegangen wären. Somit hat die Aufstellung des Begriffs Grundkraft, Grundvermögen der Seele nur den Zweck, die ähnlichen Erscheinungen des inneren Sinns zusammenzufassen, von den andern, mit denen sie in Wirklichkeit immer verbunden sind, abzugrenzen und sie möglichst bis in ihre einfachen Elemente zu verfolgen. Darüber lässt Kant keinen Zweifel, dass die Aufstellung der Seelenkräfte wohl von der Vernunft verlangt wird, welche durch ihre Ideen Einheit in die Erfahrung bringen, die einzelnen Regeln auf höhere Prinzipien zurückführen will, dass dagegen ihre Zahl und Abgrenzung im einzelnen durchaus nur auf dem Weg psychologischer Erfahrung gefunden werden kann (vergl. z. B. pr. 57 oben, r 205, IX, 303).

Diese vorsichtigere Fassung der „Seelenvermögen“, welche Kants Lehre gegen manche Angriffe deckt, bei Kant [2]) nachgewiesen und

1) Vergl. dazu Tetens, Versuche I, 733.

2) Es wäre falsch zu meinen, dass selbst in der Psychologie vor Kant die Seelenvermögen als ganz feste Grössen, die eine Erklärung der psychischen Erscheinungen geben, verwendet worden wären. Vergl. mehrfache Aeusserungen bei Wolff, man solle sich unter den Vermögen nicht allzuviel denken (z. B Psychol. empir. § 55). Tetens philos. Versuche I, 286: „Die künstliche Abteilung der Seelenkräfte mag jeder einrichten, wie er es für gut befindet, wenn nur nichts reelles bei ihnen übersehen wird.“.

entschieden als Kants Ansicht geltend gemacht zu haben, ist ein Verdienst Stadlers (Kants Teleologie in ihrer erkenntnistheor. Bedeutung, 1874, p. 21 ff.). Damit stimmen überein Cohen (s. bes. Th. d. Erf. 2. A. p. 347) und — in bedingter Weise — Lange (Gesch. des Material. II, p. 123 Anm. 21: „Kant redet häufig von den Seelenvermögen so dass . . . . . die blosse Möglichkeit der betr. Funktion darunter verstanden wird"). Es ist in der That überraschend, mit welcher Klarheit Kant hier die Konsequenzen seiner Erkenntnistheorie für die Psychologie gezogen und mit welcher Behutsamkeit — wenigstens im Prinzip — er diese psychologische Annahme verschiedener Seelenvermögen behandelt hat. Und es ist bei dieser hypothetischen Fassung der Lehre von den Seelenvermögen nicht wohl denkbar, dass diese Lehre als solche, d. h. die Annahme von drei verschiedenen Seelenvermögen (abgesehen von der Art und Weise, wie die einzelnen Seelenvermögen selbst nun bestimmt und in Beziehung zu einander gesetzt werden) auf den Inhalt von Kants Philosophie einen grossen Einfluss gehabt habe. Lange (Gesch. d. Mater. II, 124) hebt mit Recht hervor, dass Kant die Theorie von den Seelenvermögen beibehalten habe in erster Linie nicht zur Erklärung sondern zur Einteilung der psychischen Vorgänge. Kant hat nach dieser Theorie wie nach anderen psychologischen Voraussetzungen gegriffen, vorzüglich weil er in ihr eine „Garantie für die Vollständigkeit der zu behandelnden Erscheinungen" (s. Lange Gesch. d. Mater. II, 444), man darf vielleicht etwas mehr sagen: weil er in ihr eine in der Wissenschaft bisher bewährte Darstellung des zu behandelnden Stoffs zu haben glaubte. Gerade in den psychologischen Annahmen, deren sich Kant bediente, tritt der konservative Zug seines Wesens deutlich hervor, die Absicht, einen schroffen Bruch mit der überlieferten Wissenschaft an den Punkten zu vermeiden, an denen er nicht unbedingt notwendig war. Dass wirklich die psychologische Hypothese von den Seelenvermögen bei Kant nicht die Rolle spielt, welche ihr in der herkömmlichen Darstellung seiner Lehre eingeräumt wird, gibt sich darin kund, dass er selbst diesen Rahmen da, wo seine eigentümlichen Gedanken sich am freiesten entfalten, durchbrochen hat und an die Stelle desselben ein anderes Schema von der Einrichtung der menschlichen Natur treten lässt. Die Einbildungskraft will sich dem dreiteiligen Schema nicht recht eingliedern lassen, sondern erhebt gleichfalls auf den Rang einer Grundkraft Anspruch; auch das Gewissen, dieses „wundersame Vermögen" (pr. 119) behauptet sich in einer relativen Selbständigkeit

den drei Seelenvermögen gegenüber. Noch wichtiger aber ist, dass sich, wie gezeigt werden soll, an Stelle der psychologischen Betrachtung der menschlichen „Vermögen" der transscendentale Gesichtspunkt in den Vordergrund drängt, der den Menschen unbekümmert um die Seelenvermögen einfach nach Vernunft und Sinnlichkeit, nach spontanen und receptiven Funktionen einteilt. Daraus erhellt, dass Kant im Prinzip auf die Lehre von den drei Seelenvermögen keinen allzu grossen Wert gelegt hat.

Allein es wäre übereilt, aus dieser kritischen Vorsicht im Prinzip sofort schliessen zu wollen, dass dieselbe auch durchaus in der Verwendung der einzelnen psychologischen Begriffe, in der weiteren Ausgestaltung des durch die Definition des Seelenvermögens nur ganz allgemein angedeuteten Rahmens gewaltet habe. Es ist nicht ausgeschlossen, dass die zunächst vorsichtig eingeführten Grössen im Lauf der Rechnung eine Verwendung und Näherbestimmung erhalten, die ihren Charakter stark verändern. Es sei an das bekannteste Beispiel erinnert: Herbarts Angriff gegen die Theorie von den drei Seelenvermögen wird wohl durch die Thatsache jener kritischen Bestimmungen Kants eine Modifikation erleiden müssen, allein abgeschlagen ist er damit noch nicht, dass man ihm entgegenhält, mit welch' besonnenem kritischem Geist Kant von den Seelenvermögen gesprochen habe. Denn dieser Angriff richtet seine Spitze gegen die Art und Weise wie Kant thatsächlich in den einzelnen Ausführungen seiner Kritiken die Seelenvermögen als ganz getrennte Grössen behandelt. Und das ist durch den Hinweis auf jenes kritische Prinzip nicht widerlegt. Lange fügt darum seinem oben erwähnten Satze ganz richtig hinzu (Gesch. d. Mater. II, 124, Anm. 21). „Die Konsequenzen dieser Klassifikation trieben ihn gleichwohl oft und weit vom Ziele ab", und deutet seinen Zweifel an Cohens Darstellung (ib. 444) mit den Worten an: „Inwiefern Kant (nach Cohen) schon auf dem Wege zu einer ganz gesunden Psychologie war, welche die Vermögen zu Prozessen umgestaltete, lassen wir hier dahingestellt". Gewiss ist dieser Zweifel berechtigt. Es herrscht in der That ein unheimliches Leben in diesen Vermögen und Kräften. Sie führen an mehr als einer Stelle gerade auch in der praktischen Philosophie ein Drama auf mit Kampf und Versöhnung und wie den homerischen Helden werden ihnen mit grosser Regelmässigkeit epitheta ornantia beigelegt und auf ihren verschiedenen Rang werden wir mit Nachdruck aufmerksam gemacht. Und auch das andere ist richtig, dass Kant, obwohl er im Prinzip der Theorie von den Seelenvermögen

nicht viel Einfluss auf den Inhalt seines Systems einräumte, thatsächlich die Bedeutung einer solchen Klassifikation für die Lösung der Probleme in den einzelnen Disziplinen, in der Erkenntnistheorie wie in der Ethik, überschätzt hat [1]). Er glaubte, durch diese Einteilung in verschiedene Grundvermögen sei das Gebiet für seine verschiedenen Untersuchungen richtig und klar abgegrenzt und doch zeigt z. B. der zweite Teil in der Kr. d. Urt. im Verhältnis zur Kr. d. r. V., dass dies nicht durchweg der Fall ist. Zwar hat Kant wiederum im Prinzip (vergl. IV, 423 oben) das fortgesetzte und verwickelte Ineinanderwirken der einzelnen getrennten Faktoren im psychischen Leben hervorgehoben, was auch Tetens mehrfach thut (Philos. Vers. I, 165; 175 ff.), aber in der Ausführung tritt mehr als die Vereinigung die scharfe Trennung der verschiedenen Seelenvermögen hervor. Er glaubte die Probleme am besten zu fassen, wenn er sie am Leitfaden der „Grundvermögen" entwickle, und doch liessen sich dieselben häufig nicht ohne Zwang in dieses Schema bringen und die feineren Linien in dem Zusammenhang und in der Abgrenzung der einzelnen Probleme verwischten sich leicht. Er sah in der Theorie der Seelenkräfte eine Bürgschaft, dass er den Stoff der Untersuchung vollständig überschaue und beherrsche; allein die Schwierigkeiten haben sich ihm oft verborgen in den gleichnamigen aber in verschiedenem Sinn gebrauchten psychologischen Grundbegriffen und sein Stoff wurde ihm oftmals weniger durch die Erfahrung und die Untersuchung des psychischen Thatbestandes, als durch einzelne feststehende psychologische Annahmen gegeben und zurechtgerückt, auf welche er sich verliess, auch wo sie dieses Vertrauens nicht würdig waren. Dabei ist natürlich nicht an die drei Seelenvermögen allein zu denken, sondern an die Unterabteilungen, die sich daran anschliessen; denn die Einteilung in drei Seelenvermögen ist nur das oberste Glied in einer langen Kette von Unterabteilungen und Bestimmungen über die verschiedenen Vermögen der menschlichen Natur.

Somit lässt sich eine Entscheidung nur in einer die einzelnen Seelenvermögen und ihre gegenseitigen Beziehungen ins Auge fassen-

1) Dabei ist allerdings zu beachten, dass Kant in der Kr. d. r. V. die grundlegende Einteilung nicht unmittelbar der Psychologie, sondern der Logik entnimmt. Sachlich macht das keinen Unterschied, denn „die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbauet, der ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnisvermögen zusammentrifft" (r 138).

den Untersuchung gewinnen. Kant hat die Dreiteilung Vorstellungs-, Begehrungs-, Gefühlsvermögen angenommen. Die Frage, wie viele und welche Seelenvermögen zu zählen seien, war damals im Fluss (vergl. Tetens Versuche I, 1 ff.). Wolff hatte nur die beiden ersteren; Sulzer (vergl. Verm. philos. Schr. 227) und Mendelssohn hatten, was der Vorgang der Engländer nahelegte, das Gefühlsvermögen hervorgehoben, ersterer hat die Zweiteilung: vorstellen — empfinden. Die Dreiteilung hat Tetens zum erstenmal durchgeführt (vergl. z. B. Vers. I, 30); ihm schliesst sich Kant an. In der Einleitung zur Kr. d. Urt. und in dem Aufsatz „Ueber Philosophie überhaupt" hat er diese Einteilung ausführlich besprochen. Den durch Wolffs Vorgang nahegelegten Versuch einer Zurückführung der drei Vermögen auf eine einheitliche Grundkraft, speziell die Vorstellungskraft, hat er mehrmals als aussichtslos zurückgewiesen (I, 586, VI, 384, vergl. Urt. 14, s. a. Pölitz, Metaph. 193 f.). Uebrigens hat Wolff, wie bekannt ist, mehrere Fähigkeiten (facultates) der Seele angenommen, dagegen eine einzige Grundkraft (vis), nämlich die vis repraesentativa universi situ corporis organici in universo materialiter et constitutione organorum sensoriorum formaliter limitata (psych. rat. § 66); dabei drücken die facultates die verschiedenen Formen aus, in denen sich jene Kraft darstellen kann (ib. § 81). Kant hat das mitsamt dem Unterschied von Kraft und Vermögen abgelehnt; er stimmt hierin mit Tetens überein (Vers. I, 1 ff.). Auch Crusius nimmt mehrere Grundvermögen an, da dies zum Begriff einer lebendigen Substanz gehöre (Entw. der notw. Vernunftwahrheiten § 459). Die Seelenvermögen sind für Kant, weil das einheitliche Prinzip fehlt, „ein Aggregat und kein System" (I, 586).

Um so mehr war Kant bemüht, das lebendige Zusammenwirken der einzelnen Seelenvermögen darzustellen; er benützt dazu einmal den Begriff „Seele" selbst, in dem sich die Einheit der psychischen Funktionen darstellt. Freilich ist die Benützung bei ihm mit Vorsicht verknüpft. Die „Seele", welche die einzelnen Seelenvermögen scheinbar als ein höheres Prinzip in sich befasst, ist der psychologischen Erkenntnis entzogen; sie ist nicht der reale Seinsgrund der einzelnen Seelenkräfte, sondern gilt als regulative Idee (vergl. r 530). Im Gegensatz zu Wolff wird die Bezeichnung „Grundkraft" ausdrücklich von der Seele ferngehalten (vergl. Pölitz, Metaph. 193). Wenn Kant der Seele, sofern in ihr alle Erscheinungen des inneren Sinns begriffen sind, doch ein besonderes Merkmal zuweist, das „ich denke", so hat er damit nie ein

die Grundvermögen der Seele zusammenfassendes Prinzip aufgestellt, sondern nur ein Unterscheidungsmerkmal des inneren Sinns gegenüber dem äusseren. Das Ich erkennt sich nicht, wie es an sich ist, sondern wie es sich erscheint — das ist die These der Paralogismen. Auch die Verwendung des Begriffs „Seele" im einzelnen geht über die Linie der kritischen Bestimmungen nicht hinaus; Kant hat an diesen Begriff, das Objekt seiner am tiefsten einschneidenden Kritik, nie, auch später nicht, eine Ueberschreitung der Erfahrung geknüpft. Wo er das empirische Zusammenwirken der einzelnen psychischen Funktionen beschreibt, wählt er selten den Begriff „Seele". Hier tritt vielmehr ein anderer Begriff ein: der Begriff des Gemüts. Da dieser Begriff, welcher der scharfen Umrisse sehr entbehrt, noch wenig untersucht worden ist, sei hier über ihn einiges beigefügt.

Im Begriff „Gemüt" sind die Funktionen aller drei Seelenvermögen zusammengefasst; dasselbe wird definiert (VII^b 54 unten) als „das Vermögen zu empfinden und zu denken"; Erkenntnis-, Gefühls-, Begehrungsvermögen heissen „Gemütskräfte" (vergl. I, 586 u. ö.). Dabei ist das herrschende Bild, dass das Gemüt vorgestellt wird als ein Raum, innerhalb dessen die psychischen Vorgänge sich abspielen (vergl. z. B. r^I 130: verschiedene Wahrnehmungen werden „im Gemüt an sich zerstreut und einzeln angetroffen"; VII^b 63: „Die reproduktive Einbildungskraft, die eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt"). Dabei wird mit „Gemüt" vorwiegend bezeichnet die Empfänglichkeit für Eindrücke verschiedener Art. Unser Gemüt wird affiziert durch Gegenstände (z. B. r 48 u. ö.); es ist empfänglich für Ideen (z. B. Urt. 121), für Pflichtbegriffe (IX, 246), für das reine moralische Interesse (pr. 183). Das moralische Gesetz wirkt als Triebfeder im Gemüt (pr. 88) — womit dasselbe ausgedrückt ist, was nachher (pr. 92) als Wirkung auf das Gefühl, auf die „Sinnlichkeit" bezeichnet wird. So sind manchmal Gemüt und Gefühl gleichbedeutend, Gemüt steht, wo Gefühl stehen könnte (vergl. z. B. IX, 246). Aber daneben ist nicht zu übersehen, dass auch die aktiven Funktionen im Begriff „Gemüt" ausgedrückt sind. Neben dem Ausdruck: „das Gemüt wird affiziert", findet sich häufig auch der andere: „Das Gemüt affiziert sich selbst". Die Ueberlegung kann bei Kant sowohl ein Zustand (vergl. r 239) als eine Thätigkeit des Gemüts heissen; insbesondere wird die Aufmerksamkeit als Thätigkeit des Gemüts, als Gemütsoperation bezeichnet (VII^b 14, X, 379). Das Gemüt geht von einer Vorstellung zur andern über (r^I 116); es ist eine Thätigkeit des Gemüts, Vor-

stellungen mit einander zu verknüpfen und von einander abzusondern (VII^b 28). Sich einen Zweck zu setzen, ist ein innerer Akt des Gemüts (IX, 44). Selbst von „transscendentalen Handlungen des Gemüts“ wird gesprochen (r^I 117, vergl. auch r^I 122). Und wie die Thätigkeiten des Erkennens, so werden die Funktionen des Begehrens (wenn gleich seltener als erstere) auf das Gemüt zurückgeführt. Das Gemüt ist die Stätte, aus welcher die moralische Entscheidung hervorgeht (pr. 181). Dem Gemüt wird eine Kraft, eine Macht zugeschrieben, den Zustand seiner Vorstellungen in seiner Gewalt zu haben (VII^b 14). Es finden sich beide Wendungen: Das Gemüt *hat* Triebfedern, „Triebfedern des Gemüts“, und „die Triebfedern *wirken auf* das Gemüt“. Das Gemüt nimmt „ein natürliches Interesse an der Moralität“ (r 627 Anm.). Und selbst der Ausdruck „Freiheit des Gemüts“ findet sich, vergl. VII^b 39: „Die Angewöhnung thut der Freiheit des Gemüts Abbruch“. Als „Gemütsvermögen“ werden untere und obere Vermögen zusammengefasst. Verstand, Urteilskraft, Vernunft sind Gemütsgaben (VII^b 101). Die Beschäftigung mit Ideen wird dem Gemüt zugeschrieben (Urt. 97: Das Gemüt wird mit mancherlei Ideen angefüllt; das Gemüt wird angereizt, die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen). Pädagog. IX, 410 f. wird ausdrücklich innerhalb der Kultur der Gemütskräfte wieder unterschieden Kultur der oberen Verstandeskräfte: Verstand, Urteilskraft, Vernunft, und der unteren: Sinn, Einbildungskraft u. s. w. Funktionen der Vernunft werden dem Gemüt zugeschrieben (IX, 44 sich einen Zweck zu setzen ist ein innerer Akt des Gemüts. X, 362 vergl. mit 366 „von der Macht des Gemüts“ — „der Vernunft“). Ebenso wird beim Gemüt hervorgehoben einerseits, dass es auf Naturanlage beruht (vergl. den Begriff „Gemütsart“, pr. 121: „hoffnungslose Beschaffenheit des Gemüts“, s. auch Urt. 84 Anm.), andererseits dass es der Bildung durch den Willen zugänglich ist („Disziplin des Gemüts in Befolgung der Pflicht“ IX, 17).

Wichtiger ist nun, dass der Begriff des Gemüts dazu dient, die *verschiedenen psychischen Vorgänge zu verbinden* und in lebendige Wechselwirkung zu setzen. Das Gemüt ist „ganz Leben, das Lebensprinzip selbst“ (Urt. 137). Es vollzieht den Uebergang von einem Akt zum andern, vergl. r^I 116: Uebergang des Gemüts von einer Vorstellung zur andern; r^I 131: „Das Gemüt geht von einer Wahrnehmung zur andern über“. Es liegt hier ein Unterschied gegenüber dem Begriff „innerer Sinn“ vor. Dieser letztere

wird verwendet, wo die psychischen Erscheinungen als Objekte der Beobachtung angesehen werden, dagegen wird von ihm — abgesehen von ganz wenigen Ausnahmefällen [1]) — nicht als von dem Subjekt der psychischen Thätigkeit gesprochen. Denn der Sinn — Sinn und Sinnlichkeit sind bei Kant nicht klar geschieden — bezeichnet nicht ein spontanes Vermögen (vergl. VII^b 54: „Der innere Sinn .... nicht ein Bewusstsein dessen, was der Mensch thut, ... sondern was er leidet, wie fern er durch sein eigenes Gedankenspiel affiziert wird"). Kant sagt: Das Gemüt affiziert den inneren Sinn, aber nicht: der innere Sinn affiziert das Gemüt. Dagegen wird mit Gemüt von Kant häufig bezeichnet die zentrale Stätte des geistigen Lebens. Es geht nicht auf in den einzelnen Vorstellungen, vielmehr sind diese „Modifikationen des Gemüts" (r^1 114 u. ö.). Zwischen dem Gefühl der Lust oder Unlust und der Wirkung, die dieses Gefühl auf das Gemüt macht, wird noch unterschieden (VII^b 144). So dient das Gemüt zur Bezeichnung des Bewusstseins (vergl. VII^b 63: „Die reproduktive Einbildungskraft, die eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt"); weiter auch zur Bezeichnung des Selbstbewusstseins (r^1 122: „Das Gemüt konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst denken, wenn nicht ...."). Vor allem ist hier die merkwürdige Stelle aus den Bemerkungen zu Sömmerings Schrift über das Organ der Seele (1796) hervorzuheben VII^a 119 Anm.: „Unter Gemüt versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (animus), noch nicht die Substanz (anima) nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahiert, wodurch das gewonnen wird, dass wir in Ansehung des denkenden Subjektes nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewusstsein und der Einheit desselben a priori, in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen mit dem Verstande, zu thun hat, sondern, indem wir in der Physiologie bleiben, es nur mit der Einbildungskraft zu thun haben" ..... Hier erscheint das Gemüt geradezu als identisch mit der Einbildungskraft, und damit fällt ein neues Licht auf dieses Vermögen, das bei Kant insgeheim eine grössere Rolle spielt, als es der Schematismus des Systems ihm gestattet.

1) Vergl. r^1 205: Die Produkte des inneren Sinns, Vorstellungen und Denken; I, 73: Die Kraft oder Fähigkeit zu urteilen ist „nichts anderes als das Vermögen des inneren Sinns, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen".

Der Begriff des Gemüts war für Kant zweifellos sehr geschickt, da er ihm die Möglichkeit bot, den Schwierigkeiten, die seine Theorie vom Selbstbewusstsein, vom Verhältnis des empirischen zum intelligibeln Ich bereitet, an allen den Stellen auszuweichen, an welchen eine Erörterung hierüber vom nächsten Ziele abgeführt hätte. Das „Gemüt" ist eine dem populären Sprachgebrauch sich nähernde Hypostase, und dass es das ist, dessen war sich Kant wohl bewusst. Sie dient dazu, die Fragen zu verdecken, welche die in ihre letzten Gründe verfolgte Theorie von den Seelenvermögen wachruft, sie stellt eine Einheit zwischen den psychischen Vorgängen her, die doch nicht den Anspruch erhebt, als transscendenter Grund für die Erscheinungen des inneren Sinns zu gelten. Sie gewährt die Möglichkeit, das psychische Leben nicht (wie es im Begriff des inneren Sinnes geschieht) als Gegenstand der Beobachtung, als Erscheinung darzustellen, sondern unmittelbar als einen Komplex lebendiger, wirksamer Kräfte, nicht als Objekt des Bewusstseins, sondern als Subjekt des empirischen — wenn auch nicht des reinen — Bewusstseins. Aus der Erscheinungswelt hinaus führt auch der Begriff des Gemüts nicht. Im Gegenteil ist anzuerkennen, dass Kant mit dem Begriff Gemüt, der nicht die Nebenvorstellungen erweckt, die der Begriff Seele aufweist, ausdrücklich an diese Grenzen der Erscheinungswelt erinnern will (s. die angeführte Stelle VII[a] 119 Anm.).

Fragt man nun nach der Bestimmung der einzelnen Seelenvermögen, so erklärt Kant, er wolle die Seelenvermögen nicht psychologisch, sondern „transscendental", d. h. mit lauter reinen Kategorien definieren (Urt. 14 Anm.). Er nimmt darum diese Abgrenzung der Seelenvermögen auf einer höheren Stufe vor, durch Vergleichung der auf die drei Gebiete des Seelenlebens sich beziehenden Vorstellungen. Im Erkenntnisvermögen werden Vorstellungen auf das Objekt und die Einheit des Bewusstseins bezogen; im Begehrungsvermögen werden Vorstellungen als Ursache der Wirklichkeit des Gegenstandes betrachtet, auf welchen sie sich richten; im Gefühl werden Vorstellungen auf das Subjekt bezogen, Vorstellungen, welche in sich den Grund enthalten, ihr Vorhandensein im Subjekt länger auszudehnen (Lust) oder abzuwehren (Unlust), s. I, 586. Voraussetzung für diese Begriffsbestimmungen ist die Anschauung Kants, wonach der Ausübung aller Seelenvermögen immer das Erkenntnisvermögen zu Grund liegt (I, 615). Das Erkenntnisvermögen ist somit für Kant der feste Punkt, bei dem seine Betrachtung des psychischen Lebens einsetzt. Die Eigentümlichkeit des Begehrungs-

vermögens wird in der Beziehung eines Teils der Vorstellungen auf ein hervorzubringendes Objekt, die Eigentümlichkeit des Gefühls in der Beziehung der Vorstellungen auf das Subjekt gefunden. Damit stimmen die Definitionen von Begehrungsvermögen und Gefühl überein, die in der Vorrede zur Kr. d. pr. V. gegeben werden (pr. 8 Anm.): „Das Begehrungsvermögen ist das Vermögen eines Wesens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein.“ Die Lust ist „die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objekts (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjekts zur Handlung es hervorzubringen)“. Die etwas schwerfällige Definition von „Lust“ lässt sich so verdeutlichen. Zunächst lautet Kants These: Das Gefühl der Lust beruht auf dem Bewusstsein der Uebereinstimmung eines Gegenstandes oder einer Handlung mit dem Begehrungsvermögen. Diese Definition wird jedoch modifiziert dadurch, dass der Vollzug der Handlung, die Existenz des begehrten Objekts nicht nötig ist, damit das Gefühl der Lust eintreten kann. Vielmehr handelt es sich oft nur um die Vorstellung, dass das Begehrungsvermögen im Stande ist, sein Ziel zu erreichen. Dieses letztere will Kant durch den Beisatz „subjektive Bedingungen des Lebens“ und durch die in Parenthese stehenden Worte andeuten. Zu vergleichen ist die gleichlautende Definition von Begehrungsvermögen Met. d. S. IX, 9, und die Definition von Lust in Urt. 28 (s. auch Met. d. S. IX, 9 f.): „Dasjenige Subjektive an einer Vorstellung, was gar keine Erkenntnis werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust.“ Letztere Definition von Lust ist übrigens nur zu verstehen durch den Gegensatz zu Empfindung: diese ist dasjenige Subjektive an einer Vorstellung, was Erkenntnis werden kann — wenn nämlich der Verstand dazutritt. Die doppelte Bedeutung von Sinn und Sinnlichkeit (bald = Gefühl, bald = Sinnesempfindung) hat diese Definition herbeigeführt.

Somit wird das Begehrungsvermögen durch die Beziehung auf das Erkenntnisvermögen bestimmt, das Gefühl durch die Beziehung auf das Begehrungsvermögen. Mit dieser Beziehung des Begehrungs- und des Gefühlsvermögens auf die Vorstellungsthätigkeit steht Kant wohl in geschichtlicher Abhängigkeit von Wolff. Auch bei diesem wird alles auf das Vorstellungsvermögen gegründet. Die Lust entsteht aus der Anschauung der Vollkommenheit (Vern. Gedanken von

Gott, § 404 ff.), die sinnliche Begierde aus der undeutlichen, das sinnliche Wollen aus der deutlichen Vorstellung des Guten (ib. § 434 ff.). Kant will mit diesen Definitionen, wie er selbst erklärt (pr. 8 Anm. u. ö.), psychologische Fragen ausser Spiel lassen. Thatsächlich jedoch sind diese Definitionen, so unbestimmt sie scheinen, doch nicht mehr völlig unparteiisch, sondern zeigen deutlich an, in welcher Richtung die nähere Bestimmung und Verwendung der einzelnen Seelenvermögen in der praktischen Philosophie liegen wird.

Fürs erste kündigt sich in diesen Bestimmungen schon eine eigentümliche Behandlung des „Gefühls" an. Kant hat eine zusammenfassende Definition vom Gefühl der Lust und Unlust gar nicht gegeben, sondern dasselbe immer als Begleiterscheinung aufgefasst: in den oben angeführten Definitionen als subjektive Begleiterscheinung des Begehrens, an anderen Stellen (vergl. Kr. d. Urt.) nur mit Rücksicht auf das ästhetische Urteil. Er hat sofort zwei ganz heterogene Arten des Gefühlsvermögens eingeführt: die kontemplative Lust, die dem Geschmacksurteil zu Grund liegt, und die praktische Lust, bei welcher das Lustgefühl mit dem Begehrungsvermögen verbunden ist, sei es dem Begehren vorangehend oder nachfolgend (s. auch Met. d. S. IX, 9 f.). Dabei wird bei der kontemplativen Lust gerade das ferngehalten, was sonst als Eigentümlichkeit des Lustgefühls gilt: die unlösbar feste Verbindung mit dem Begehren. Die Unparteilichkeit in der Beziehung zwischen Lust und Begehren beruht, genauer betrachtet, auf einem Schein und schlägt in ihr Gegenteil um: indem er unentschieden lassen will, ob immer ein Gefühl dem Begehren vorausgehe, oder ob es in bestimmten Fällen nachfolge, macht er faktisch eine psychologische Voraussetzung, welche, wie sich zeigen wird, für die ganze Gestaltung seiner Ethik die grösste Tragweite hat. Ueberhaupt tritt mehrfach hervor, dass das Gefühl nicht als völlig ebenbürtig neben den beiden andern Seelenvermögen betrachtet wird. Aus der geschichtlichen Entwicklung der Theorie von den Seelenvermögen lässt sich das wohl begreifen. Die Aufnahme des Gefühls als dritten Vermögens neben dem Willen und der Erkenntnis war noch neu und auch bei Kant musste es sich seine Geltung neben den andern erst allmählich erringen. In der Ethik der vorkritischen Periode sind Gefühl und Begehrungsvermögen noch aufs allerengste verbunden: das Sittlich-Gute erscheint hier nicht als Ausfluss einer praktischen Vernunft, sondern des Gefühls; Gefühl und Begehrungsvermögen rücken näher zusammen, als es später der Fall ist. Diese Anschauung ist ver-

treten in der Schrift vom Jahr 1763: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theol. und Moral (vergl. I, 109), in welcher sich das bezeichnende Wort findet, das für Kants späteren Standpunkt in dieser Allgemeinheit nicht mehr passt (I, 111): „Das Gefühl der erste innere Grund des Begehrungsvermögens." Auch in der kritischen Periode blieb es in dauernder Abhängigkeit von den beiden andern „Vermögen" [1]); man sehe nur, wie in der Einleitung zur Kr. d. Urt. und in dem Aufsatz über Philos. überh. die Einschiebung dieses Vermögens gerechtfertigt wird, das hier eine besondere Kritik und eigene apriorische Prinzipien beansprucht. Ohne Zweifel steigt die Bedeutung des Gefühls durch die Kr. d. Urt., aber auch hier sind die apriorischen Prinzipien nicht etwa Normen, welche in einer bestimmten Beschaffenheit des Gefühls selbst ihren Grund haben, sondern die Gültigkeit des ästhetischen Urteils wird festgestellt und seine Beziehung zu der Harmonie der Erkenntnisvermögen, Verstand und Einbildungskraft, als eine allgemein gültige und notwendige nachgewiesen. Dass dieses Seelenvermögen nicht überall auf dieselbe Stellung, wie die beiden andern, Anspruch erheben kann, ergibt sich auch daraus, dass zum Begriff „Geist", der das Unterscheidungsmerkmal des Menschen gegenüber dem Tier bezeichnet, eben nur Verstand und Wille gehören (vergl. I, 191). Wenn im Gebiet aller drei Seelenvermögen apriorische Prinzipien entdeckt werden, können die apriorischen Prinzipien des Gefühls auf den hypothetisch angenommenen Gottesbegriff nicht angewandt werden, während die für das sittliche Wollen aufgestellte Beziehung zwischen Vernunft und Wille (allerdings mit Einschränkungen) auf die Gottesidee übertragen wird. So wird das Gefühl von vorn herein der Erkenntnis und dem Willen gegenüber in zweite Linie gestellt, um so mehr als die Ethik nicht den Begriff des „Menschen" sondern des „vernünftigen Wesens überhaupt" ihren Sätzen zu Grund legt. Auch in der Aufzählung übergeht Kant hie und da das Gefühl, z. B. in einer Schrift aus dem Jahr 1788 VI, 385: „Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte", und das an Stellen, wo diese Auslassung nicht durch den Zusammenhang allein erklärt werden kann. Diese scheinbar geringfügige Ungleichheit in der Behandlung der Seelenvermögen ist

1) Dadurch ist nicht ausgeschlossen, dass Kant im einzelnen der Abgrenzung von Gefühl und Begehren seine Aufmerksamkeit zugewendet hat. Während z. B. vor ihm kein klarer Unterschied zwischen Affekt und Leidenschaft gemacht wird, teilt er die Affekte dem Gefühl, die Leidenschaften dem Begehrungsvermögen zu (VII^{b} 170 ff.).

nicht ohne Folgen für die Ethik. Wo hier das „Gefühl“ auftritt, wird es wie eine irrationale Grösse behandelt, die sich der wissenschaftlichen Bestimmung entzieht und nur individuellen Regeln unterworfen ist.

Sodann ist für die Ethik nicht minder wichtig die angeführte Definition des Begehrungsvermögens. Dieses wird hier charakterisiert nach seiner Wirkung, als Vermögen des Subjekts, durch seine Vorstellungen von Gegenständen die letzteren hervorzubringen. Dass diese Definition, auch wenn man, wie notwendig ist, die innere Kausalität beifügt (s. IX, 131), auf Schwierigkeiten stösst, sofern die Wünsche sich nicht darunter befassen lassen, hat Kant selbst erkannt (Urt. 14 f. Anm.). Aber wenn er hier zu der Auskunft greift, dass die Wünsche als solche Begehrungen, bei denen die Gewissheit der Hervorbringung ihres Objekts fehlt, sich selbst widersprechen, so zeigt dies nur, dass sein Begriff von Begehrungsvermögen das Eigentümliche dieser psychischen Erscheinung nicht trifft. Bezeichnend ist für seine Auffassung des Begehrungsvermögens ein Doppeltes. Einmal, dass zur Definition der Begriff „Vorstellung“ beigezogen wird und sodann, dass zur Unterscheidung von anderen Vorstellungen das objektive Verhältnis in die Definition aufgenommen wird: diese Vorstellungen sind Ursache von der Wirklichkeit ihrer Gegenstände. Dadurch erhält die Definition etwas Schiefes. Um Vorstellungen, denen eine Kausalität zukommt, soll es sich beim Begehren handeln; damit ist das Begehren nach der subjektiven Seite unvollkommen bezeichnet — wie soll den Vorstellungen selbst eine solche Kraft innewohnen? — und zur Ergänzung wird nun das objektive Verhältnis der Kausalität beigezogen, womit aber das Moment, wodurch subjektiv sich diese Vorstellungen von den rein theoretischen unterscheiden, nicht bezeichnet und nach der objektiven Seite zu viel gesagt ist. Wodurch ist Kant auf diese Definition geführt worden? Fürs erste wirkt hier Wolffs Auffassung noch nach, bei dem durchweg das Begehren auf die vorstellende Kraft zurückgeführt wird (vergl. z. B. Vernünft. Gedanken von Gott etc. § 878 f.). Hier ist es im Zusammenhang der ganzen psychologischen und im letzten Grund selbst metaphysischen Theorie begreiflich, dass die Vorstellungen eine objektive Kraft haben, dass sie die Subjekte sind, von denen Aenderungen ausgehen. Kant hat den Einfluss dieser Psychologie nie abgestreift. Sodann war diese unbestimmte Definition für Kants eigenen Zweck wohl geeignet. Eine auf die Eigentümlichkeit des Begehrens eingehende Definition hätte zu Bestimmungen über

das Verhältnis von Lustgefühl und Begehren geführt, welche den Annahmen über das Verhältnis von sittlichem Wollen und Lustgefühl nicht mehr genügend Raum gelassen hätten. Kant knüpft in der Ethik nicht an das Begehren in seiner einfachen Form an, sondern an die Regeln, die der Mensch sich für sein Wollen bildet, somit an die Vorstellungen über das Begehren. Ueberall hat Kant mit Absicht diesen Anknüpfungspunkt für seine Kritik gewählt: nicht die unmittelbare Erscheinung im Seelenleben, sondern die ausgebildeten Regeln und Vorstellungen darüber werden zu Grund gelegt, die Kritik setzt auf höherer Stufe ein. Daher kann die Beschreibung der einfachen psychischen Vorgänge mit einiger Sorglosigkeit behandelt werden. Im Gebiet der Ethik speziell wird durch eine Definition des Begehrungsvermögens mittelst des Begriffs „Vorstellung" die Gleichsetzung vorbereitet, die dann auf höherer Stufe zwischen Wille und praktischer Vernunft vorgenommen wird. Es wird sich später zeigen, welche Tragweite dieser Bestimmung zukommt.

Dagegen ist hier sofort das Missverständnis abzuwehren, als ob Kant das Begehren selbst als eine Art des Vorstellens aufgefasst hätte, so dass wir strenggenommen nur zwei Seelenvermögen hätten. Das Begehren ist verbunden mit dem Vorstellen (vergl. Anthrop. VII^b 86: alles Begehren enthält ein Voraussehen dessen, worauf es sich richtet; I, 89: „jede Begierde setzt eine Vorstellung des Begehrten voraus; diese Vorstellung ist eine Vorhersehung des Künftigen" ....). Aber die Eigentümlichkeit des Begehrens lässt sich nicht aus dem Vorstellen entwickeln, und es ist unrichtig, wenn Cohen sagt (Kants Begr. d. E. 278): „Kant bezeichnet das Begehren als eine besondere Art des Vorstellens". Die allgemeine vorläufige Definition, die Cohen anzieht, eben pr. 7, will gewiss nicht das Begehren aufgehen lassen in einer besonderen Art des Vorstellens; die psychologische Eigenart des Begehrens im Unterschied vom Vorstellen liegt eben in den Worten: „Vermögen — Ursache zu sein." Das Begehren ist auch in Kants Sinn als psychologisches Grundvermögen festzuhalten, das wir nicht auf das Vorstellen zurückführen können. Das sagt Kant ausdrücklich VI, 385: „Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, davon der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäss einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen". Es ändert an dieser Thatsache nichts, dass Kant in der vorkritischen Zeit hie und da nur Erkennen und Fühlen unterschieden hat (vergl. Kants Reflexionen zur Anthropol., ed. Erdmann I, 1, pag. 65 „Die Seele be-

sitzt zwei ursprüngliche Fähigkeiten, die den Grund aller ihrer Eigenschaften und Wirkungen ausmachen, die Fähigkeit zu erkennen und die zu empfinden“ .... „wie die Gefühle Erkenntnisse, wie Erkenntnis Gefühle und dadurch Triebfedern werden“ ....). Mehrmals hat er Versuche gemacht, an die Stelle der Dreiteilung der Seelenvermögen eine Zweiteilung zu setzen; aber er ist immer wieder auf die Dreiteilung zurückgekommen. In der kritischen Periode steht die letztere unbedingt fest und wird dadurch nicht aufgehoben, dass Kant bei der Feststellung der Prinzipien des Begehrungs- und Gefühlsvermögens von den Regeln ausgegangen ist, die sich auf diese Vermögen beziehen, und nicht von den Vermögen selbst.

Von grösster Bedeutung für Kants Moralpsychologie ist die Trennung in obere und untere Vermögen. Auch diese hat Kant von Wolff und seiner Schule übernommen; er hat sie nach einer dem ursprünglichen Zweck fremden Richtung entwickelt, aber der letztere macht sich daneben immer wieder geltend.

Wolff legt der Scheidung in einen oberen und unteren Teil der Seele, von der er anmerkt, dass schon die Alten sie eingeführt haben, grossen Wert bei für Psychologie wie für Logik und Moral; durch den oberen unterscheidet sich der Mensch vom Tier, mit dem er den unteren gemein hat (Anm. über die Vern. Ged. von Gott etc. § 141). Die ganze Unterscheidung hat bei Wolff ihren Halt am Vorstellungsvermögen; hier legt sie sich von selbst nahe; indem das Wollen und Begehren auf ein Vorstellen zurückgeführt wird, lässt sie sich auch auf dieses übertragen. Eine Vorstellung ist klar, wenn wir sie von andern zu unterscheiden vermögen (perceptio clara, opp. obscura), sie ist distinkt, wenn wir ihre einzelnen Teile zu unterscheiden vermögen (perceptio distincta, opp. confusa). Nun ist das untere Erkenntnisvermögen dasjenige, durch das wir dunkle und verworrene somit sinnliche Vorstellungen erhalten (Wolff, psychol. emp. § 54, Baumgarten, Metaph. 1739, § 520). Dagegen ist das Vermögen, etwas distinkt zu erkennen, das obere Erkenntnisvermögen (Wolff, psych. emp. § 55, Baumgarten, Metaph. § 624). Zu dem unteren Erkenntnisvermögen gehören bei Wolff: die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtnis; zu dem oberen: die Aufmerksamkeit, die Kraft zu abstrahieren, die Vernunft. Diese Teilung wird von Wolff auf sein zweites Vermögen, das Begehren übertragen (psych. empir. § 584, Baumgarten, Metaph. § 676). Der untere Teil der facultas appetitiva ist der appetitus sensitivus: hier ist es ein dunkel und verworren vorgestelltes, somit ein sinnliches Gut, auf welches

das Begehren sich richtet; dagegen der appetitus rationalis oder die volitio und nolitio geht auf eine distinkte Vorstellung; nicht durch die Sinne sondern durch die Vernunft wird hier ein Gut vorgestellt. Auf das Gefühlsvermögen wird diese Einteilung nicht übertragen; denn das Gefühl der Lust und Unlust gehört, weil es aus einer konfusen Vorstellung der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Sache entspringt (Wolff, psych. empir. 536), als solches zum unteren, sinnlichen Teil des Menschen. Was bei Wolff der entscheidende Grund zur Trennung ist, ist deutlich. Die durch die Sinne, also in letzter Linie den Leib vermittelte Erkenntnis ist minderwertig gegenüber der rein geistigen, ebenso beim Willen das aus dem sinnlichen Trieb entsprungene Begehren gegenüber dem von der Vernunft geleiteten Willen. Tierheit und Menschheit, Sinnlichkeit und Vernunft, Gebundenheit an die Materie und Freiheit stehen sich in den beiderlei Vermögen gegenüber.

Kant hat den Namen „oberes — unteres Vermögen" übernommen und damit auch das Werturteil, das in dieser Bezeichnung enthalten ist: die „obere Fakultät" ist die wertvollere, das den menschlichen Geist auszeichnende Vermögen. Und zunächst scheint er ganz in der von Wolff eingeschlagenen Richtung zu bleiben. Im Gebiet des Erkenntnisvermögens werden als unteres Vermögen bezeichnet die Sinnlichkeit, weiter die Einbildungskraft mit dem Gedächtnis, im Unterschied von Wolff auch die Aufmerksamkeit (z. B. Pädag. IX, 406, 410 f.; Anthrop. a. m. St.); als oberes Vermögen der Verstand i. w. S., der sich wieder in Verstand i. e. S. (Vermögen der Begriffe), Urteilskraft (Vermögen der Urteile) und Vernunft (Vermögen der Schlüsse) teilt.

Allein hier wird sofort deutlich, dass Kant das Verhältnis von oberem und unterem Erkenntnisvermögen durchgreifend umzugestalten versucht hat. An Stelle des psychologischen tritt der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt, an Stelle zweier Erkenntnisstufen, einer sinnlichen und einer geistigen, treten zweierlei Faktoren, die zu jeder Erkenntnis zusammenwirken müssen. Wohl ist für das Zustandekommen der Erkenntnis der Verstand mit seinen apriorischen Formen der wertvollere Faktor — der Titel „oberes Vermögen" bleibt ihm — aber die Sinnlichkeit ist nicht eine zu überwindende Vorstufe, ein Hindernis für den Geist, sondern das unentbehrliche Mittel des Erkennens und dadurch, dass auch an ihr ein apriorisches Element entdeckt wird, rückt sie dem Verstand näher. Verstand und Sinnlichkeit — „keine dieser Eigenschaften ist der

anderen vorzuziehen“ (r 77); denn beide unterscheiden sich nicht logisch durch den verschiedenen Grad von Deutlichkeit, sondern „transscendental“, ihrem Ursprung und Inhalt nach, dem Beitrag nach, den eine jede zur Erkenntnis liefert. Kant wird nicht müde, diese Aenderung im Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand — in der That eine der grossen Errungenschaften seiner Erkenntnislehre — Leibniz und Wolff gegenüber einzuschärfen (z. B. r 68, 239 ff. u. ö.); auch die Anthropologie, in der doch der psychologische Gesichtspunkt herrscht, bringt (VII^{b} 31 ff.) eine „Apologie für die Sinnlichkeit“.

Die erkenntnistheoretische Betrachtung wird vom oberen Erkenntnisvermögen auch auf die andern oberen Vermögen ausgedehnt. Jetzt werden die oberen Vermögen definiert als solche, die eine Autonomie enthalten (Urt. 37), ein ihnen eigentümliches apriorisches Prinzip. Wo allgemeingültige und notwendige Urteile gefällt werden, sie seien theoretischer oder praktischer, ethischer oder ästhetischer Art, da treten die oberen Vermögen in Thätigkeit. So lange niederes und höheres Vermögen, je nach undeutlicher oder deutlicher Erkenntnis, nach einem mehr sinnlichen oder mehr geistigen Gefühl, nach einem niederen oder höheren Trieb als dem Bestimmungsgrund des Begehrens unterschieden werden, so lange bleibt die Unterscheidung durchaus auf psychologischem Boden; hier handelt es sich um einen Stufenunterschied in einer und derselben Thätigkeit. Statt dessen wird der prinzipielle erkenntnistheoretische Unterschied auf diese Bezeichnung angewandt; in den oberen Vermögen ruht der Grund für die Gültigkeit gewisser Sätze und Begriffe. So wird nunmehr von dem unteren Begehrungsvermögen als oberes der Wille unterschieden; bei dem ersten ist der Bestimmungsgrund ein Gefühl der Lust, beim letzteren das Gesetz der reinen Vernunft (pr. 25—28). Ausdrücklich wird beigefügt: hätte die Vernunft nicht das Vermögen, ohne Dazwischentreten des Gefühls den Willen zu bestimmen, so gäbe es gar kein oberes Begehrungsvermögen, keinen Willen (pr. 28). Auch auf das Gebiet des Gefühls hat Kant die Unterscheidung ausgedehnt, obwohl sie hier nie völlig zur Geltung gekommen ist. Ueber dem sinnlichen Gefühl der Lust und Unlust erhebt sich als das obere Vermögen der Geschmack, das interesselose Wohlgefallen am Schönen (Einl. zur Urt.). Man sieht leicht, wie das „obere Vermögen“ beim Begehren und beim Gefühl nicht auf einer Steigerung dieser Vermögen selbst beruht, sondern durch das Erkenntnisvermögen vermittelt ist, und zwar beim Willen durch die Vernunft, beim Gefühl durch die Urteilskraft.

Dass die ursprüngliche psychologische Scheidung durch die erkenntnistheoretische Fragestellung umgeändert wird, zeigt sich auch daran, dass sie mit einer andern Unterscheidung erkenntnistheoretischen Gepräges in Beziehung gebracht wird: mit dem Unterschied des homo noumenon und des homo phaenomenon. Man kann im Anschluss an Kant (vergl. IX, 303) die oberen Seelenvermögen genauer als Geistesvermögen bezeichnen, da in den ersteren doch die Vernunft das Massgebende ist und nach I, 654 „vermittelst der Vernunft der Seele des Menschen ein Geist beigegeben ist". Damit ist die Frage nahegelegt, ob nicht die oberen Vermögen, speziell die Vernunft, dazu benützt werden, den Menschen, sofern er Verstandeswesen ist und zur intelligibeln Welt gehört, zu charakterisieren. Das geschieht auch thatsächlich. In Pädag. IX, 295 wird der Unterschied gemacht, dass in den oberen Fakultäten der Mensch homo noumenon, in den unteren Sinnenmensch ist. Speziell wird hier die Vernunft verwendet. Die Vernunft ist bei Kant auch ein „Vermögen", eine Unterabteilung des Erkenntnisvermögens, sie wird erkannt in einzelnen Thätigkeiten, die zum zeitlichen Verlauf des inneren Lebens gehören: aber wenn einmal ein Gesichtspunkt eingeführt ist, unter dem der Mensch sich als Verstandeswesen betrachten muss, so ist es natürlich, dieses intelligible Wesen durch die Vernunft zu charakterisieren. Was der Verstand als eine intelligible Welt anschaut, können nur Vernunftwesen sein. Das ist nicht mehr psychologische Beschreibung, sondern eine Abstraktion, gefordert vor allem durch das sittliche Gesetz, das den Menschen nicht als abhängiges Sinnenwesen sondern als freies Vernunftwesen darstellt.

Mit einem weiteren Begriffspaar wird die Trennung in oberes und unteres Vermögen in Beziehung gesetzt, einem Begriffspaar, das wieder der psychologischen Betrachtung näher steht, aber gleichfalls von Kant in erkenntnistheoretischem Sinn umgebildet worden ist: Spontaneität und Receptivität. Der Begriff Spontaneität ist bei Wolff und seiner Schule gebräuchlich, um ein im Innern des Handelnden selbst liegendes Prinzip der Thätigkeit zu bezeichnen (Wolff, psych. emp. § 933, Bilfinger, Dilucid. § 337, Baumgarten, Metaph. § 704); bei Tetens wird die Unterscheidung: Receptivität und Selbstthätigkeit viel benutzt (vergl. z. B. Versuche I, 13, 156 ff., 220, 620 ff. u. ö.). In den oberen Vermögen ist nach Kant der Mensch spontan, in den unteren ist er receptiv. Dasselbe Werturteil, wie der Scheidung in oberes und unteres Vermögen, liegt diesen Bezeich-

nungen zu Grund; aber für die Erkenntniskritik wird es ebenso wie dort gemildert und die Unentbehrlichkeit beider Faktoren betont.

Somit wird die Einteilung: oberes und unteres Seelenvermögen von Kant in den Dienst seiner erkenntnistheoretischen Bestimmungen genommen; es sollen nicht mehr Teile des menschlichen Wesens bestimmt werden, sondern der Anteil einzelner Faktoren im Prozess des Erkennens und des Wollens, wie in der Bildung des Geschmacksurteils soll abgeschätzt werden; und dabei ist entscheidend, auf welches Recht sich eine Erkenntnis oder ein Grundsatz berufen kann. Trotzdem ist der ursprünglich vorhandene psychologische Gesichtspunkt in der Einteilung nach oberen und unteren Vermögen nie ganz verschwunden. Nicht einmal in der theoretischen Philosophie ist das geschehen, obgleich hier die Bedingungen am günstigsten lagen. Zwar könnte man den Nachweis versuchen — er wäre nicht aussichtslos —, dass Kant die „Sinnlichkeit", das untere Erkenntnisvermögen, mehr als ausreichend geschützt habe, ja dass im einzelnen Fall, in dem die Richtigkeit einer Erkenntnis erhärtet werden soll, die sinnliche Wahrnehmung, der empirische Faktor geradezu den Ausschlag gebe. Dass der neuere Empirismus sich mit der Kantischen Erkenntnistheorie trotz allen apriorischen Formen derselben vielfach befreundet hat, muss doch in dieser selbst einen Grund haben. Die reinen Grundsätze des Verstandes geben für die speziellen Naturgesetze doch nur einen ganz unbestimmten Rahmen, der erst durch die sinnliche Wahrnehmung ausgefüllt werden muss. Die Gesetze erhalten ihre Gültigkeit nur durch das königliche Gebot der reinen Vernunft, aber ihr Inhalt wird in letzter Linie durch die Abstimmungen des „Pöbels der Erfahrung" bestimmt. Allein es hat seinen guten Grund, warum Kant trotzdem die Bezeichnung „oberes Erkenntnisvermögen" beibehalten hat. Eine andere Strömung setzt sich jener Bevorzugung der Sinnlichkeit bei Kant entgegen, der alte rationalistische Grundgedanke: der höchste Wert kommt allein dem zu, was aus der reinen Vernunft stammt. Notwendigkeit ist das Ziel aller Erkenntnis; sie kommt aber nie durch eine noch so grosse Häufung des Stoffs von Thatsachen zu stand, sondern wo sie vorhanden ist, stammt sie aus der Vernunft. Mag im einzelnen die Erfahrung entscheiden, was Gesetz ist; dass eine Summe von Regelmässigkeiten den Anspruch erheben kann, Gesetz zu sein, das stammt aus einer ganz anderen Quelle, aus der Vernunft selbst. Darum ist es in letzter Linie der Beitrag der Vernunft, durch den die Erkenntnis

zur Erkenntnis wird und das obere Erkenntnisvermögen behauptet auch in dieser erkenntniskritischen Auffassung seinen höheren Wert. Immerhin macht sich, so lange Kant streng auf dem Boden seiner Erkenntnistheorie bleibt, das in der ursprünglich psychologisch gedachten Scheidung angelegte Werturteil und die Bevorzugung des rationalen Faktors nicht stärker geltend, da die ganze Erkenntnislehre auf ein gewisses Gleichgewicht zwischen Empirismus und Rationalismus, Sinnlichkeit und reinem Verstand angelegt ist. Anders, sobald an den Grenzen der Erfahrung die letzten metaphysischen Fragen auftauchen und neben der Betrachtung der Sinnenwelt, des Gebiets streng wissenschaftlicher Forschung der Blick sich auf eine intelligible Welt richtet. Wie auch im einzelnen das Verhältnis beider Welten — besser der zwei Gesichtspunkte, die sich nach Kant ergänzen, nicht widersprechen — bestimmt wird, speziell wie die schwierige Frage entschieden wird: welcherlei Art von Realität kommt der intelligibeln Welt zu im Vergleich mit der Erfahrungswelt? — soviel ist sicher, sobald Kant diesen Fragen näher tritt, herrscht eine andere Stimmung, als innerhalb der positiven Erkenntnistheorie selbst; die alten Begriffe erhalten andere Färbung. Schon einige Begriffe, die in der positiven Erkenntnistheorie keinen rechten Sinn haben, weisen hierauf hin: die intellektuelle Anschauung [1]), die Unterscheidung von Erkennen und Denken, das Uebergreifen der reinen Denkformen über die Erfahrung hinaus. Jetzt tritt das „obere" Erkenntnisvermögen wieder in seine vollen Rechte ein. Hier ist die Sinnlichkeit nicht unentbehrliches Mittel zur Erkenntnis, sondern Hindernis für die freie Entfaltung des Geistes in seinem Reich. Diese Betrachtung herrscht in der praktischen Philosophie. Sie zeigt ihren Einfluss in der Abänderung von Begriffen wie „Sinnlichkeit", „Form und Stoff" u. a.; vor allem auch in der Bestimmung von oberem und unterem Vermögen. Beim Begehrungsvermögen ist das Verhältnis von oberem und unterem Vermögen von Anfang an etwas anders als beim Erkenntnisvermögen; der erkenntniskritische Gesichtspunkt der

1) Man sieht an diesem Begriff zugleich, wie Kants Ideal von Erkenntnis gestaltet ist. Die intellektuelle Anschauung ist absolut spontan (insofern intellektuell) und richtet sich unmittelbar auf die einzelnen Dinge (nur vermöge dieses Merkmals wird der Begriff „Anschauung" beibehalten, das andere Merkmal der „Anschauung", dass sie Receptivität ist, fällt weg). Das ist nur möglich bei einem Verstand der die Dinge, die er unmittelbar (nicht durch Vermittlung von Begriffen) erkennt, auch schafft.

Ergänzung hat hier nie völlig durchzudringen vermocht. Die Möglichkeit liegt auch hier vor: der Stoff für das Handeln ist in der Sinnenwelt, also im letzten Grund durch das Begehren gegeben, dagegen das formende Prinzip soll beim sittlichen Handeln die Vernunft sein. Wenn das Begehren durch Lust, das Wollen durch vernünftige Gedanken bestimmt ist, so wäre damit nicht ein doppelter psychologischer Verlauf beschrieben, sondern es wäre unterschieden, je nachdem ein Lustgefühl oder ein vernünftiger Gedanke der bestimmte Inhalt eines Aktes des Begehrungsvermögens ist. Allein es ist von vornherein fraglich, ob sich Kant auf dieser Linie gehalten hat; die Scheidung: oberes — unteres Begehrungsvermögen weist doch auf einen psychologischen Unterschied hin, in der Weise, dass das Wollen durch die Vernunft ohne Dazwischentreten eines Lustgefühls, das Begehren dagegen durch ein Lustgefühl zu Stande kommt. Man sieht, wie die Definition von Begehren Kant hierin Freiheit lässt.

Damit ist eine Reihe von Untersuchungen notwendig: wie verhält sich das obere Begehrungsvermögen zur Vernunft, wie zum unteren Begehrungsvermögen, wie zum Gefühl der Lust und Unlust? Der ganze Ansatz Kants, die Beibehaltung der Terminologie: oberes — unteres Begehrungsvermögen, macht es wahrscheinlich, dass hier der psychologische Gesichtspunkt nicht ausgeschieden ist. In der praktischen Philosophie hat das zu Grunde liegende Werturteil ganz anders Gelegenheit sich zu entfalten, als in der Erkenntnistheorie. Die letzte Entscheidung liegt auch hier nicht in den allgemeinen Begriffen „oberes — unteres Vermögen", sondern in der Verwendung im einzelnen.

Drittes Kapitel.

Die Forderung eines formalen Moralprinzips.

Es lohnt sich, dem Gedankengang, der Kant zur Aufstellung seines Moralprinzips führt, etwas genauer nachzugehen, und zwar nach der systematischeren Darstellung der Kr. d. pr. V.; es wird dadurch deutlich, was Kant nach der psychologischen Seite mit seiner Forderung eines formalen Moralprinzips im einzelnen voraussetzt.

Der 1. § der Kr. d. pr. V. mit seinen Definitionen von praktischen Grundsätzen, Maximen und Gesetzen, zeigt sogleich den Punkt, von dem die Begründung seines Systems der Ethik anhebt.

Kant geht nicht aus von dem einzelnen Wollen, sondern von den Maximen des Wollens, d. i. von den Regeln, die sich der Mensch gibt, um sein Wollen zu bestimmen. Er betrachtet nicht den einzelnen Willensakt, um ihn psychologisch zu analysieren, sondern die praktischen Regeln, die der Mensch sich für sein Wollen und Handeln bildet, um diese auf ihren Wert zu prüfen. Das ist für die Beurteilung seiner Aufstellungen von grösster Bedeutung. Herbart (WW. VIII, 256) hat gegen Kant den Vorwurf erhoben, er mache in § 4 pr. 31 im Beweis einen Sprung: er untersuche das Wollen und finde, dass die Beurteilung des Wollens vom Objekt des Wollens unabhängig sei; nun hätte er sollen die Form des Wollens selbst untersuchen (und wäre dann auf die praktischen Ideen gekommen), statt dem gehe er über auf das Gesetz und beschränke sich auf die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung. In dieser Fassung ist der Vorwurf nicht berechtigt. Kant geht eben nicht aus von der Untersuchung des Wollens, sondern von der Untersuchung der allgemeinen Regeln des Wollens; an diesen unterscheidet er nachher Form und Inhalt. Was nach Herbart in § 4 als unrichtige Voraussetzung neu auftritt, ist thatsächlich schon von § 1 an die Grundlage: die Untersuchung nicht des Wollens überhaupt, sondern der Regeln des Wollens.

Zum Zweck einer solchen Untersuchung ist in den Definitionen des § 1 ein Doppeltes vorausgesetzt. Einmal als Stoff der Untersuchung die Maximen. Unter diesen sollen diejenigen ausgewählt werden, welche zu objektiven Prinzipien des Handelns tauglich sind. Zweitens ist vorausgesetzt der Massstab, an welchem diese Tauglichkeit bemessen wird, die Idee eines moralischen Gesetzes.

Durch diesen Ansatz hat Kant sich die Möglichkeit gesichert, ein näheres Eingehen auf psychologische Fragen im grundlegenden Teil der Ethik zu umgehen.

Welche Bedeutung kommt den Maximen zu? Sie dienen zur Bezeichnung der Bestimmungsgründe des menschlichen Wollens. Nach dieser Seite wird in Kants Ethik das Wollen betrachtet, nicht nach seinem Erfolg, Verwirklichung gewisser Zwecke, sondern nach seinem Ursprung in Regeln, durch welche der Mensch mittelst seiner Vernunft dem Willen eine Richtung vorschreibt. Kants System der Ethik gründet sich nicht auf das Wollen selbst, sondern auf die praktische Erkenntnis, „d. i. diejenige, welche es bloss mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat“ (pr. 22). Nun sind allerdings zwischen den Maximen, die das Subjekt für sein Handeln entwirft und den thatsächlichen Motiven des Handelns gar wohl Unter-

schiede denkbar: das Subjekt handelt nicht seiner Maxime entsprechend, sondern die Verwirklichung derselben wird durchkreuzt durch andere Rücksichten, die sich bei der Willensbestimmung geltend machen oder es wird wenigstens die reine Durchführung der Maxime getrübt durch die Einmischung andersartiger Motive. Aber eine weitgehende Regelmässigkeit zwischen allgemeiner Maxime und Willensbestimmung im einzelnen nimmt Kant an: er muss es — sonst könnte er nicht, um das Kriterium des Sittlichen in einer Beschaffenheit der Willensbestimmung zu finden, von der Untersuchung der Maximen ausgehen; und er kann es — denn unter Maximen versteht er eben nicht die vor den einzelnen Willensakten, ohne Rücksicht auf sie gleichsam rein theoretisch entworfenen Regeln, sondern die thatsächlich nach Erweis der einzelnen Handlungen bestimmenden Gründe, welche über die Zufälligkeit des einzelnen Aktes hinausgehoben, auf Grund der Vergangenheit für die Zukunft festgestellt, als allgemeine Regeln von der Vernunft vorgestellt werden. Je näher so Maxime und Willensbestimmung zusammenrücken (vergl. die unten für den Begriff „Maxime" angeführten Stellen, bes. Rel. 19, Anm.), um so mehr scheint die Voraussetzung selbstverständlich zu sein, dass das Subjekt wenigstens bei der Mehrzahl der Willensakte das Verhältnis beider klar erkenne, m. a. W., dass es bei einem abgeschlossenen Willensakt den Bestimmungsgrund anzugeben vermöge. Fehlt dem Subjekt diese Erkenntnis des Bestimmungsgrundes beim Wollen, so bleibt die Beziehung zwischen Maxime und Willensbestimmung im Dunkeln: Die Maxime ist klar, ob sie aber die Bedeutung habe, auf die sie Anspruch erhebt, ist verborgen. Scheinbar könnte der Mensch in seinen Maximen sein Wollen planmässig ordnen im Dienst guter oder böser Zwecke, faktisch aber wäre es möglich, dass die Motive in einem solchen Grad vereinzelt und widersprechend sich geltend machten, dass das Wollen völlig planlos und zersplittert wäre. Kant hat jedoch den Begriff der Maxime nicht nach dieser Seite hin, nach ihrem Zusammenhang mit der Möglichkeit einer Erkenntnis der Willensbestimmung, entwickelt; hier hat er vielmehr den Ansatz zu einer Anschauung gegeben, wonach eine Selbstgewissheit des Subjekts über das Motiv der Handlung nicht vorhanden ist (s. Kap. VIII). Dagegen hat bei ihm dieser Einsatzpunkt seinen Halt an einer andern Voraussetzung, die später (Kap. VI) entwickelt werden soll: wo überhaupt ein Wollen im Unterschied vom Begehren vorhanden ist, sind nicht einzelne unbewusste Triebe und Motive

bestimmend, sondern eine von der Vernunft gegebene Regel, eine Maxime. Ohne Wollen aber kann von einem Sittengesetz keine Rede sein.

Auch nach anderer Seite hin stellt Kant hier die psychologischen Zusammenhänge zurück. Die Maxime wird in § 1 definiert als die Regel, die der Mensch sich selbst gibt, um sich in seinem Handeln nach ihr zu richten (vergl. VIII, 69: „Maximen d. i. sich selbst auferlegte Regeln"). Die Maxime ist „das subjektive Prinzip des Wollens" (VIII, 21 Anm.), „das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will)", IX, 27. Der Wille bestimmt sich selbst und der Grund, nach dem er sich bestimmt, heisst Maxime — das lehrt uns § 1, vergl. auch Rel. 19, Anm.: „Ausser der Maxime soll und kann kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden". Die Vorstellungen, welche nach der Definition von Begehrungsvermögen eine Kausalität enthalten zur Hervorbringung ihres Objekts, tauchen also nicht vereinzelt und regellos im Subjekt auf, sondern folgen bestimmten Regeln, welche der Wille sich gibt. Wodurch nun der Inhalt dieser Regeln bestimmt wird, durch Vernunft oder durch Neigung, bleibt zunächst unentschieden. Jedenfalls aber scheint in der Annahme einer solchen Regel das entscheidende Moment für die sittliche Beurteilung zu liegen. Die Maxime ist es, auf welche sich das Urteil „gut" oder „böse" richtet, nicht der einzelne Akt des Wollens, der nur die vorhandene Maxime klarlegt. Und wirklich zieht Kant in der Rel. innerh. die Folgerung aus dem hier aufgestellten Begriff von Maxime, indem er den Grund des Bösen nicht in einem Naturtrieb sucht, der über den Menschen Herrschaft gewinnt, sondern „nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime". Der Grund des Guten liegt höher, in einem sittlichen Gesetz; aber wie kann dieses anders Einfluss auf das menschliche Handeln erlangen, als dadurch, dass es subjektive Regel, Maxime wird? Auch wenn Kant später vom moralischen Gesetz verlangt, dass es unmittelbar den Willen bestimme, so lässt sich nach den Definitionen von Maxime diese Instanz der Willensentscheidung nicht umgehen, die eben in der Feststellung einer solchen subjektiven Regel für das eigene Wollen liegt. Auch das moralische Gesetz muss Maxime werden, sonst kann es sich im Subjekt gar nicht verwirklichen. Man kann das Verhältnis von moralischem Gesetz und Maxime auch dadurch bestimmen, dass man sagt: wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen aller vernünftigen Wesen hätte, so würde das

moralische Gesetz bei ihnen allen zugleich Maxime sein, objektives und subjektives praktisches Prinzip würden zusammenfallen (vergl. Grundl. VIII 21, Anm.). Der Grundsatz, immer die Wahrheit zu reden, auch wenn es uns Schaden bringt, ist mehr als eine Maxime, er ist ein moralisches Gesetz, aber damit er in mir zur Geltung komme, muss ich ihn als meine subjektive Regel, als meine Maxime annehmen. Damit ist jedoch über die Art und Weise, wie das Sittengesetz im Menschen wirklich wird, noch nichts Bestimmtes ausgesagt. Die psychologische Betrachtung des Wollens wird vermieden, indem der Begriff der Maxime vorangestellt wird. Nach den unbestimmten Andeutungen, die Kant hier über diesen Begriff gibt, kann man nicht anders denken, als er führe die Annahme einer Maxime auf einen Akt freier Entscheidung in der Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten zurück. Und zugleich scheint nach diesen Definitionen das Sittengesetz nicht anders zur Ausführung gelangen zu können, als dadurch, dass es vom Subjekt um seines Inhalts willen zur Maxime gemacht wird. Im Begriff der Maxime liegt unfraglich die Vorstellung des Zwecks enthalten. Die Regel, die ich für mein Handeln aufstelle, kann gar nicht anders m e i n e Regel werden, als dadurch, dass sich mit ihr die Vorstellung eines Zwecks verknüpft, welcher in der Maxime selbst ausgesprochen ist oder welchem die Maxime als Mittel zu seiner Verwirklichung dienen will. Wenn kein zweckloses Wollen gedacht werden kann („kein Wollen ohne Zweck" ist ein analytischer Satz, auch bei Kant), so kann auch keine zwecklose Annahme irgend einer Maxime vorgestellt werden. Diese psychologischen Voraussetzungen, die im Begriff der Maxime angedeutet sind, können nicht kürzer und schärfer ausgedrückt werden, als es von Kant selbst in der Definition von Maxime geschieht, welche die Logik aufweist (III, 186): die Maxime ist „das innere Prinzip der W a h l unter verschiedenen Z w e c k e n".

Allein diese Definition, an den Anfang der Kr. d. pr. V. gestellt, hätte Kants Untersuchung einen anderen Weg gewiesen, als den, welchen er nun thatsächlich einschlägt. Die erste Voraussetzung würde ihn gleich zu Anfang vor die Frage der Willensfreiheit, jedenfalls vor eine psychologische Untersuchung des Willens stellen, welche eben vermieden werden soll. Sein Ziel ist in den ersten §§ der Kr. d. pr. V. nicht eine solche Selbstbestimmung des Willens, bei welcher das Individuum zwischen verschiedenen Maximen, die sich anbieten, die Wahl trifft, sondern eine solche, bei der die praktische Vernunft dem Willen mit Notwendigkeit ihr Gesetz auflegt. Die

„Freiheit des Willens“ wird hier an einen ganz andern Ort verlegt und sowohl Wille als Freiheit in anderem Sinn verstanden: die Freiheit nicht als Wahlfreiheit und der Wille nicht als Willkür, die über Annahme oder Ablehnung guter oder böser Maximen entscheidet, sondern als Fähigkeit, dem moralischen Gesetz unbedingt zuzustimmen. Ebenso will Kant die Vorstellung des Zwecks hier bei Seite lassen. Kant ist sich dessen bewusst, dass, sobald das objektive Sittengesetz zur subjektiven Maxime wird, die Vorstellung des Zwecks notwendig eintritt; das geht deutlich hervor aus Abschnitt VI der Einleitung zur Tugendl. (IX, 234 f.). Für jetzt aber soll der Begriff des Zwecks zurückgestellt werden und dafür der Begriff des Gesetzes in den Vordergrund treten.

Kant will den Blick jetzt nicht richten auf die Ausführung des Sittengesetzes, die durch Maximen geschieht, sondern auf das Gesetz selbst. Darum ist bezeichnend, dass er in der Definition § 1 nicht auf das innere Verhältnis von Maxime und Gesetz hinweist, sondern die Alternative aufstellt: subjektiv praktische Grundsätze (Maximen) — objektiv praktische Grundsätze (Gesetze), während er noch r 615 definiert: „Praktische Gesetze, sofern sie zugleich subjektive Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze werden, heissen Maximen.“

Wodurch unterscheidet Kant das moralische Gesetz, das er als ein Problem in § 1 aufstellt, von den Maximen, deren Vorhandensein er in § 1 voraussetzt? Das moralische Gesetz hat zweierlei voraus vor den Maximen, die objektive Notwendigkeit und die Allgemeingültigkeit. Es sind die aus der Kr. d. r. V. bekannten Merkmale des Apriorischen. Das Moralgesetz muss allgemeingültig sein, d. h. es muss erkannt werden als gültig nicht bloss für alle einzelnen Willensakte im Subjekt, sondern für den Willen jedes vernünftigen Wesens. Das ist zunächst allgemein ausgesprochen. Doch sehen wir sogleich aus § 1, dass das Moralgesetz wenigstens seiner Form nach nicht für alle vernünftigen Wesen Gültigkeit hat, sondern nur für diejenigen vernünftigen Wesen, deren Wille noch für andere Bestimmungsgründe ausser der Vernunft zugänglich ist. Denn schon hier wird (pr 22) angedeutet, dass das Moralgesetz die Form eines Imperativs annehmen wird. Damit ist ein Merkmal gewonnen: die Maximen, welche nicht sittliche Gesetze sind, sind dadurch gekennzeichnet, dass das vernünftige Wesen sie unmöglich als allgemeingültig vorstellen kann (vergl. das Beispiel pr. 21). Zweitens muss das moralische Gesetz notwendig sein, d. h. es muss für sich selbst zureichen, den Willen ohne Rücksicht auf

andere Bestimmungsgründe und auf den Erfolg des Wollens zu bestimmen. Während mit dem Begriff der Maxime die Vorstellung der Willkür verbunden ist, gehört zum moralischen Gesetz die Notwendigkeit, welche über alle Willkür hinausgehoben ist (s. pr. 22 f.).

Wenn Kant von den moralischen Gesetzen sagt (pr. 23), dass „die Regel nur alsdann objektiv und allgemeingültig ist, wenn sie ohne zufällige subjektive Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem andern unterscheiden", so setzt er dabei voraus, dass alle weiteren Bedingungen, welche man etwa zum Moralgesetz noch hinzuzufügen in Versuchung kommen könnte, schon darum zu verwerfen sind, weil sie bei den einzelnen vernünftigen Wesen ganz verschieden sind, ihnen also das Merkmal der Allgemeingültigkeit fehlt. Man könnte zunächst hier vermuten, dass Kant die Elemente, die er für alle Menschen gemeinsam erkennt, ganz auf die Seite der Vernunft fallen lässt, ohne zu fragen, ob nicht auch in dem weiten Gebiet dessen, was er zur Sinnlichkeit rechnet, gemeinsame Elemente sich auffinden lassen. Wie weit diese Annahme berechtigt ist, wird sich später zeigen. Hier jedoch ist der Gedanke Kants offenbar der: das Sittengesetz soll gelten für alle vernünftigen Wesen; es darf nicht abhängig sein von Bedingungen, durch welche einzelne vernünftige Wesen sich von einander unterscheiden, d. h. von Bedingungen, die nicht im Begriff des vernünftigen Wesens selbst liegen. Ob sich auf der sinnlichen Seite des menschlichen Wesens nicht gleichfalls Gleichförmigkeiten finden, bleibt hier noch ausser Betracht.

Kant hat die beiden Merkmale notwendig und allgemeingültig zunächst äusserlich neben einander gestellt. Damit hat er zwei Mittel in der Hand, alle fremden Moralprinzipien abzulehnen: die einen sind nicht für alle vernünftigen Wesen gültig, sondern stellen Bedingungen auf, durch welche ein vernünftiges Wesen sich von andern unterscheidet (vergl. z. B. den Beweis pr. 41); den andern geht der Charakter der Notwendigkeit ab. Da jedoch Kant in den oben entwickelten Begriff der Notwendigkeit schon eine spezifische Eigenschaft seines Moralprinzips aufgenommen hat, so ist er zur Widerlegung der andern nicht tauglich. Darum zieht Kant hier eine weitere Voraussetzung herbei, die schon in der Kr. d. r. V. eine wichtige Rolle gespielt hat: was im strengen Sinn des Worts notwendig ist, muss sich a priori begründen lassen; was nicht auf apriorische Gründe gestützt werden kann, dem fehlt der Charakter der Notwendigkeit, das ist „zufällig" (vergl. z. B. pr. 30).

Im Grund genommen sind freilich beide Merkmale identisch. Dass ein Gesetz allgemein gültig ist, das ist nur der Ausdruck davon, dass es im Begriff selbst begründet ist. Das einzige Merkmal des sittlichen Gesetzes ist die Notwendigkeit, auf die es Anspruch erhebt, die unbedingte Gültigkeit, mit der es den Willen bestimmen soll. Eine Notwendigkeit im strengen Sinn ist aber für Kant immer in der Vernunft begründet, somit sind die verschiedenen Forderungen: das Sittengesetz muss allgemeingültig, notwendig, a priori, im Begriff des Vernunftwesens begründet sein — alle identisch. Auf eine nähere Darlegung, wie sich die praktische Notwendigkeit des Sittengesetzes zu der theoretischen der Grundsätze des reinen Verstandes verhält, geht Kant hier nicht ein. Vielleicht klärt darüber der Begriff der praktischen Vernunft auf.

Nur auf eines sei hier noch hingewiesen: auf einen Unterschied in der Methode der Kr. d. pr. V. und der Methode der Kr. d. r. V. Die Kr. d. r. V. geht davon aus, dass wirklich in der Erfahrung allgemeingültige und notwendige Sätze vorkommen (z. B. in Mathematik, Naturlehre), welche eine Untersuchung der Frage notwendig machen, auf welchen apriorischen Prinzipien die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit in diesen Sätzen beruht. Dagegen die Kr. d. pr. V. weist nicht ausdrücklich hin auf die Existenz solcher allgemeingültiger und notwendiger Maximen des Willens (wenn sie auch das Vorhandensein derselben natürlich voraussetzt); es tritt zurück, dass die ganze Untersuchung ihr Recht auf die Thatsache gründet: in einer Reihe von moralischen Gesetzen ist eine ganz eigenartige, unerschütterliche Gültigkeit des Sittlichen vorausgesetzt. Die Wirklichkeit eines objektiven Sittengesetzes wird hier nicht in derselben Weise deduciert, wie die Wirklichkeit der reinen Vernunftformen in der Kr. d. r. V., wo von den Erfahrungsgesetzen ausgegangen und von hier aus auf die apriorischen Bedingungen der Erfahrung überhaupt zurückgegangen wird. (Vergl. dagegen pr. 56 f. über die Deduktion des Moralprinzips.) Damit hängt zusammen, dass, wie Vaihinger (Komm. zur Kr. d. r. V. 365) richtig sagt, in der Kr. d. pr. V. „die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Grundsätze a priori überwiegt über die Frage: wie ist das sittliche Erfahrungsurteil möglich, das auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit Anspruch erhebt.“ Damit ist ein weiteres Zurückschieben der Psychologie verknüpft im Vergleich mit der Kr. d. r. V. Während dort die Frage noch einen grossen Raum einnimmt, aus welchen Elementen solche Erfahrungsurteile zusammengesetzt sind, wird hier diese

Frage von Anfang an zurückgestellt. Dass im übrigen die Forderung eines Moralgesetzes nicht in der Luft steht, sondern zusammenhängt mit der Idee eines Systems der Ethik, wird sofort deutlich werden.

Der kategorische Imperativ wird nun vorbereitet durch den Nachweis, dass ein materiales Moralprinzip unmöglich ist. In dem Beweis lassen sich nach den §§ 2—4 der Kr. d. pr. V. drei Absätze unterscheiden: einmal (§ 2) alle materialen Moralprinzipien können als empirisch keine praktischen Gesetze abgeben; weiter (§ 3) alle materialen Moralprinzipien sind eudämonistisch; somit bleibt (§ 4) für das Moralgesetz nur ein Prinzip übrig, das sich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Form der Maximen gründet[1]).

Lehrsatz 1, § 2 bringt den Begriff der Materie des Begehrungsvermögens. Wenn Kant darunter einen Gegenstand versteht, dessen Wirklichkeit begehrt wird (pr. 23), so ist natürlich dabei Gegenstand im weitesten Sinn verstanden, also auch von Objekten, deren begehrte Existenz eben nur in Gedanken bestehen würde. Nun beweist Kant zuerst, dass jedes Moralprinzip, das sich auf Gegenstände des Begehrens richtet, empirisch ist. Die Glieder des Beweises sind: jedes materiale Moralprinzip setzt die Lust als Bestimmungsgrund des Willens voraus; nun kann aber von keiner Vorstellung a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden oder indifferent sein werde.

Welche Voraussetzungen und Begriffe liegen diesem Beweis zu Grund? Das erste Glied des Beweises ist, recht verstanden, anzuerkennen: jedes Wollen, das sich auf einen Gegenstand richtet, setzt ein Gefühl der Lust, des Werts voraus, den dieser Gegenstand (eingeschlossen blosser Gedanke) für mich hat. Nur ist von dem Satz „die Lust ist Bestimmungsgrund der Willkür" der Gedanke fernzuhalten, als ob die Herbeiführung eines Lustgefühls immer zugleich bewusstes Motiv des Begehrens wäre. Dagegen ist vollkommen richtig, dass eine Vorstellung das Begehren gar nicht in Bewegung setzen kann, wenn sich nicht mit ihr das Gefühl des

1) Dass Kant mit dem Gegensatz von formal und material ein in der Erkenntnistheorie berechtigtes Schema unberechtigter Weise der Ethik aufgedrängt habe, kann ich nicht finden. Das Schema ist bei ihm dem Boden der Moral selbst entwachsen (s. u. Kap. XI), wenn es auch in seiner ausgebildeten Gestalt der Erkenntniskritik entnommen ist. Jedenfalls ist die Loslösung eines formalen Elements am Sittengesetz ein höchst wertvoller Gedanke.

Wertes verbindet, den das Objekt dieser Vorstellung für mich hat. Eine weitere Bedingung für das Eintreten des Begehrens ausser dem Vorhandensein der Vorstellung selbst und ausser dem Lustgefühl, welches sie erregt, ist dann die Vorstellung der Möglichkeit, das in dieser Vorstellung Erstrebte auszuführen. Aber unter diesen drei Bedingungen, von denen keine fehlen darf, wenn das Begehren zu stande kommen soll — fehlt die letztere, so ist es kein Begehren, sondern ein Wunsch — darf man das Lustgefühl, das sich mit der Vorstellung verbindet, das Motiv des Begehrens nennen und dadurch vor den zwei andern Bedingungen auszeichnen. Auch wo das Bewusstsein der Möglichkeit der Ausführung zuletzt eintritt und das Begehren erst vollends zu stande bringt, wird man als Bestimmungsgrund das Gefühl der Lust bezeichnen, welches der Gedanke in uns wachruft. Das Lustgefühl oder das Gefühl des Werts, das freilich zu der Vorstellung des Objekts, dessen Wirklichkeit begehrt wird, noch in ganz verschiedenem Verhältnis stehen kann, das einemal unmittelbar verknüpft das andremal durch Reflexion mit ihm verbunden — immer bildet es doch den Druck des Hebels, ohne den der ganze Willensapparat sich nicht in Bewegung setzen kann.

Der zweite Satz, den Kant zum Beweis verwendet, dass die Verbindung der Lust mit einer Vorstellung nie a priori erkannt werden könne, führt auf einen strittigen Punkt.

Es liegt nahe, hier zunächst mit einer psychologischen Betrachtung einzusetzen.

Es ist ganz richtig, dass das Verhältnis einer bestimmten Vorstellung zum Lustgefühl nicht a priori, sondern erst auf Grund der Erfahrung erkannt werden kann. Allein hier ist offenbar der Begriff des a priori zu hoch gespannt. Soll das a priori alle und jede Erfahrung ausschliessen, so ist es unverständlich, dass Kant später sagen kann, der Zusammenhang des moralischen Gesetzes mit der Achtung lasse sich a priori einsehen; ebenso, die Absicht auf Glückseligkeit könne man a priori bei jedem Menschen voraussetzen (VIII, 42). Hier ist auf die Erfahrung nicht völlig verzichtet, sondern es wird nur angenommen, dass der in der Erfahrung vorliegende Thatbestand das Recht gebe, unabhängig von der einzelnen Erfahrung eine allgemeine Regel aufzustellen. Und da wäre es keineswegs selbstverständlich, dass über den Zusammenhang bestimmter Vorstellungen mit Lustgefühlen allgemeine Regeln unmöglich wären. Wenn die Gegenstände, auf die das Wollen sich richtet, so gewählt würden, dass sie der menschlichen Natur entsprechen und eine innere

Beziehung zu der natürlichen Gefühlsdisposition des Menschen hätten, so ist kein Grund einzusehen, warum nicht diese Verbindung festgestellt werden könnte — nicht unabhängig von der Erfahrung überhaupt, aber ohne Befragen der einzelnen Erfahrung gültig für die ganze Erfahrung. Dabei wäre natürlich unter Lust nicht in jedem Fall ein stark ausgeprägtes Lustgefühl zu verstehen, sondern eine regelmässige Empfänglichkeit des menschlichen Gemüts, einem bestimmten Zweck einen Wert beizulegen.

Was diese Gedanken bei Kant ausschliesst, ist eine Voraussetzung, die jedenfalls bei ihm wirksam gewesen ist: dass im Gebiet des Gefühls, überhaupt auf der Seite des Menschen, die er zur Receptivität, zur „Sinnlichkeit" rechnet, keine solchen Verhältnisse gefunden werden können, die für alle Menschen ohne Unterschied gelten. Was „für alle vernünftigen Wesen in gleicher Weise gültig" ist, muss auf Seite der menschlichen Spontaneität, in der „Vernunft" liegen. Dass Kant in der theoretischen Philosophie an der Sinnlichkeit dennoch ein allen Menschen gemeinsames apriorisches Prinzip, die Form der Anschauung, Raum und Zeit herausfindet, widerspricht dem nicht. Denn es ist bezeichnend, dass, sobald die praktische Philosophie in Betracht kommt, bei der Entgegensetzung Sinnlichkeit — Vernunft die Formen der Anschauung, die doch zur Sinnlichkeit gehören, ganz aus dem Gesichtskreis entschwinden und die Sinnlichkeit von allem Apriorischen, von allen den Menschen gemeinschaftlichen Funktionen entblösst dasteht und den Tadel des Willkürlichen und individuell Verschiedenen auf sich nehmen muss (vergl. übrigens schon I, 133). Kant hat diese Ansicht, dass die Sinnlichkeit keine allgemeingültigen Gesetze bietet, mit Zähigkeit festgehalten. In der Sinnlichkeit ist der Mensch abhängig von den Gegenständen, diese wechseln, wie der Augenblick wechselt, der sie darbietet (vergl. schon I, 309; s. a. Bilfinger, Dilucid. § 251, Baumgarten, Metaph. § 534). Und doch hätte Kant gerade im Gebiete der Ethik Anknüpfungspunkte gefunden, um solche Bestimmungen über den Zusammenhang einzelner Zwecke mit einer allen Menschen gemeinsamen Gefühlsdisposition zu treffen. Wenn er später als sittliche Pflicht aufstellt, für die Glückseligkeit anderer Menschen Sorge zu tragen, so hat das doch nur unter der Voraussetzung einen Sinn, dass eine weitgehende Identität in der Empfindung zwischen den einzelnen Menschen vorhanden ist. Ohne diese Identität auch auf der Seite der Empfänglichkeit kommt die Ethik nicht aus (vergl. Pfleiderer, Eudäm. u. Egoismus in den Jahrb.

für protest. Theol. 1880 p. 390 f., Laas, Kant's Analogien der Erfahrung 298); und Kant hat um so weniger ein Recht, hier aus der Unmöglichkeit apriorischer Bestimmungen gegen die materiale Formulierung des Moralprinzips zu argumentieren, als er selbst später für sein Moralprinzip a priori eine bestimmte Gefühlsdisposition postulieren muss.

Doch werden alle diese an sich richtigen Erwägungen dem Grundgedanken Kant's nicht völlig gerecht. Sie haben ein Recht, sofern Kant selbst in seinem Beweis (p. 24) den Anschein erweckt, als scheitere der ganze Anspruch materialer Moralprinzipien an der psychologischen Thatsache, dass der Zusammenhang von Vorstellung und Gefühl sich immer erst nach der Handlung aufstellen lasse und keine allgemeinen Grundsätze über die Empfänglichkeit für gewisse Gegenstände des Handelns aufgestellt werden können [1]). Allein für Kant ist im Grund die logische oder wenn man will erkenntniskritische Erwägung entscheidend, dass in diesem Fall der Zusammenhang eines Gegenstandes mit einem Lustgefühl die dem praktischen Grundsatz selbst übergeordnete Bedingung wäre; damit ist begrifflich das Sittengesetz abhängig gemacht von einer ausser ihm selbst und ausser dem Begriff des vernünftigen Wesens, für das es gelten soll, liegenden Bedingung. Die Wirkung des vorgestellten Gegenstandes auf das Gefühl lässt sich nicht a priori erkennen — damit will Kant sagen: eine solche Bedingung liegt nicht im Begriff des Gesetzes selbst, das Gesetz wird dadurch abhängig von seiner Ausführung, von der Frage nach der psychologischen Verwirklichung; seine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit hängt alsdann ab von einem ihm ganz fremden, ausser ihm liegenden Moment, das sich nur in empirischen psychologischen Berechnungen feststellen lässt. Die menschliche Vernunft soll, wo es sich um ein unbedingt gültiges Gesetz handelt, nur Bedingungen anerkennen, die durch ihre eigene Thätigkeit hervorgebracht werden können; sie soll im Sittlichen autonom sein, wie sie im Gebiet der Anschauung a priori konstruiert und im Gebiet des Naturerkennens ihre selbstgegebenen Gesetze zur Anwendung bringt. Dasselbe wird bei Kant auch so ausgedrückt: das Sittengesetz muss sich wenden an den Willen als Willen; von der Frage nach der Möglichkeit einer empirischen Verwirklichung muss dabei abgesehen werden und keine Bedingung darf vorausge-

1) Vergl. übrigens pr. 30: „Diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig."

setzt werden, in der eine Bestimmung des Willens durch etwas ausser ihm Liegendes, d. h. einen Gegenstand enthalten ist (vergl. pr. 22f.).

Es ist also zunächst nicht eine einzelne psychologische Voraussetzung über die individuelle Verschiedenheit des Gefühls, was hier für Kant bestimmend war, sondern er will die psychologische Betrachtung überhaupt ablehnen. Freilich ist alsdann im Beweis streng genommen nichts neues gesetzt; sondern es werden die im Begriff Sittengesetz und seiner Beziehung auf das vernünftige Wesen liegenden Ansprüche deutlicher entwickelt.

Der zweite Teil des 1. Lehrsatzes schliesst daraus, dass ein materiales Moralprinzip nur empirisch erkannt werden könnte, auf seine Unfähigkeit, ein praktisches Gesetz zu sein. Damit ist schon die Forderung eines formalen Moralprinzips eingeleitet; freilich nur unter einer Voraussetzung, die Kant hier wie überall macht, dass es nämlich in der That ein wissenschaftlich festzustellendes Moralgesetz geben muss. Ohne diese Voraussetzung ist im Beweis eine Lücke. Die materialen Moralprinzipien, die sich nur empirisch erkennen lassen, könnten ja trotzdem die Eigentümlichkeit des sittlichen Willens richtig bestimmen, die wissenschaftliche Erkenntnis müsste sich eben fügen und sich mit empirischen Prinzipien begnügen. Die Notwendigkeit eines solchen obersten apriorischen Moralprinzips lässt sich nur aus dem Postulat begreifen, dass es ein System der Ethik geben müsse. Auch Cohen hat diese Forderung eines zusammenhängenden Systems der Ethik als den Ausgangspunkt für die Forderung des moralischen Gesetzes hervorgehoben (vergl. Cohen K.'s Begr. d. Ethik 159). Ein materiales Moralprinzip würde ein System der Ethik unmöglich machen, weil es empirisch wäre; denn eine philosophische Disziplin hat nur dann das Recht zu gesonderter Existenz und zum Ausbau eines eigenen Systems, wenn sie besondere apriorische Prinzipien besitzt, eine nicht von der Erfahrung abstrahierte, sondern auf die Vernunft zurückzuführende Gesetzmässigkeit eigentümlicher Art. Wenn man das Postulat eines praktischen Gesetzes nicht mit diesem allgemeineren Gedanken in Zusammenhang bringt, so bleibt es unverständlich und der Ausgangspunkt der Kr. d. pr. V. erscheint willkürlich gewählt.

Die Entstehungsgeschichte der Kantischen Ethik bestätigt diesen Zusammenhang. Kant konnte seiner Ethik die Wendung auf ein formales apriorisches Moralprinzip erst geben, nachdem die Notwendigkeit theoretische und praktische Philosophie scharf zu scheiden

ihm klar und ein treibender Gedanke in seiner philosophischen Entwicklung geworden war.

Nachdem Kant in Lehrsatz 1 (§ 2) die materialen praktischen Prinzipien für unfähig erklärt hat, praktische Gesetze zu werden, stützt er in Lehrsatz 2 (§ 3) die Ablehnung derselben durch den Nachweis, dass sie alle unter ein Prinzip gehören, unter das der Selbstliebe.

Man hat Kant Unrecht gethan, wenn man schon hier die Aufzählung materialer praktischer Prinzipien, das „Täflein" pr. 49 beigezogen hat und seinen Beweis dadurch hat entkräften wollen, dass man die Unvollständigkeit dieser Aufzählung hervorhob. Vielmehr sagt er ausdrücklich, dass die materialen praktischen Prinzipien als solche alle eudämonistisch sind. Wie bringt es aber Kant fertig, allen materialen Prinzipien, so verschieden sie doch sind, einerlei Art zuzuschreiben, um sie dann einem gemeinsamen Verdammungsurteil zu unterwerfen? Dazu dient ihm eine psychologische Anschauung vom Gefühl, da nach § 2 in jedem praktischen Prinzip als solchem als Bestimmungsgrund ein Gefühl eingeschlossen ist. Und zwar ist nun dieses Gefühl nicht der Stärke nach, aber der Art nach überall dasselbe, indem es sich immer auf die eigene Glückseligkeit richtet. Drei Punkte sind in diesem Beweis hervorzuheben: einmal die psychologische Betrachtung des Gefühls selbst, weiter das Verhältnis von Gefühl und Willensbestimmung und endlich der Begriff der Selbstliebe, den Kant hier benützt.

Das Lustgefühl, als Bestimmungsgrund des Willens betrachtet, ist überall von derselben Art — das ist Kants Behauptung (pr. 25 f.). Ausdrücklich wird die Scheidung: intellektuelle — sinnliche Gefühle abgelehnt: es kommt bei der Frage nach dem Bestimmungsgrund des Willens nicht darauf an, woher die Vorstellung des Gegenstandes kommt, der das Lustgefühl erregt, sondern nur wie stark letzteres selbst ist. Wenn man Kant gerecht werden will, so muss man betonen, dass er damit die Verschiedenheit der Gefühle nicht in Abrede stellen will, sondern sie nur nach der einen Richtung, sofern sie als Bestimmungsgrund des Willens angesehen werden, für qualitativ gleich erklärt. Nun liegt freilich hier eine Einseitigkeit der Kantischen Psychologie vor. Wie beweist Kant seine Behauptung von einer solchen Gleichheit der Gefühle? Er weist darauf hin (pr. 26), dass das Subjekt bei der Wahl zwischen verschiedenen Objekten des Begehrens, welche ihm durch verschiedenartige Neigungen vorgelegt werden, die verschiedenen Genüsse in

eine Reihe stellt und nur nach der Stärke, Dauer und leichten Zugänglichkeit des erstrebten Vergnügens sie unter einander abwägt. Allein das ist doch nur eine Eigenschaft der Gefühle neben andern, dass sie auch bei ganz verschiedenem Ursprung mit einander verglichen und in eine Stufenleiter der Stärke und Dauer gebracht werden können. Dadurch, dass die Gefühle auch nach Graden der Stärke verschieden sind, werden ihre qualitativen Unterschiede nicht aufgehoben; ja die quantitative Betrachtung lässt sich nicht einmal völlig durchführen, da sichere Bestimmungen über das Mass des Unterschieds nicht zu treffen sind; jedenfalls ist es nur eine künstliche Sonderung, wenn man von dem qualitativen Unterschied absieht. Kant drückt hier den Gegensatz so aus: die Gefühle haben zwar verschiedenen Ursprung, aber in ihrer Beziehung auf das Begehrungsvermögen sind sie gleich. Aber warum soll bloss der Ursprung der Gefühle verschieden sein, warum sollen sie nicht von diesem verschiedenen Ursprung eine verschiedene Färbung beibehalten? Soll diese, wo sie den Bestimmungsgrund des Willens bilden, sich auf einmal nicht mehr geltend machen? Was soll es heissen, wenn Kant sagt: „das Gefühl der Lust afficiert eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äussert“? Die „eine und dieselbe Lebenskraft“ ist ein ganz abstrakter Ausdruck; wenn ich die Wahl habe, ein schönes Gedicht anzuhören oder zum Mittagessen zu gehen, so beziehen sich die zweierlei Lustgefühle, welche in mir die eine und die andere Vorstellung erregt, nicht auf dieselbe „Lebenskraft“, sondern direkt auf ganz verschiedene Seiten meines Wesens. Nun ist es freilich eine Eigenheit der Gefühle, dass wir sie bei ganz verschiedener Qualität mit einander vergleichen, ihre Verheissungen gegen einander abwägen und sie auf ein einheitliches Selbstgefühl, wenn man so will auf „ein und dieselbe Lebenskraft“ beziehen können. Aber der Massstab ist dabei nicht bloss die Quantität; dass nur die Stärke, Dauer und leichte Zugänglichkeit eines Gefühls in Betracht komme, ist unrichtig. Ich kann, vor eine solche Wahl gestellt, das Lustgefühl vorziehen, welches das Gedicht in mir erregt, obgleich es weniger stark, kürzer dauernd und schwerer herzustellen sein mag, als das andere, auf sinnlichem Wohlbehagen beruhende Gefühl, nur weil mir eben die Eigenart des ersteren Gefühls, das feinere Vergnügen, das mit ihm verknüpft ist, also seine Qualität begehrungswert erscheint. Es ist im Grund genommen ein Schein, der uns die Quantität der Gefühle hier als allein ausschlaggebend vorspiegelt, und dieser Schein rührt daher, dass wir uns die Willensentscheidung

gerne unter einem mechanischen Bilde (eines Drucks u. s. w.) vorstellen, wobei dann freilich die Gefühle nur noch quantitativ betrachtet werden und auch ihr Inhalt einem Massstab der Quantität unterworfen wird.

Wenn demnach Kant die Gefühle, sofern sie Bestimmungsgrund des Begehrens sind, nur als quantitativ verschieden gelten lassen will, so ist das eine psychologisch unhaltbare Abstraktion, da die Lustgefühle nie ohne eigentümliche Qualität auftreten und die letztere auch bei der Willensbestimmung in Betracht gezogen wird.

Es ist bemerkenswert, dass Kant für seine Annahme einer nur quantitativen Verschiedenheit der Gefühle Anknüpfungspunkte in der ihm vorliegenden Psychologie fand. Bei Maupertuis, Versuch in der moral. Weltweisheit (Uebers. Halle 1750), mit dessen Untersuchung, ob die Summe der Lust oder der Unlust in der Welt grösser sei, er sich beschäftigt hat (I, 131), findet sich sowohl die Nebeneinanderstellung von Intensität und Dauer der Lust- oder Unlustgefühle (p. 9), als die Behauptung, dass das sinnliche und geistige Vergnügen sich gar wohl in Vergleichung setzen lasse (p. 22). Auch bei Tetens wird nicht allein die Möglichkeit der Betrachtung des Gefühls nach der Quantität hervorgehoben unter Anwendung der Kategorien: Intension, Ausdehnung, Dauer (Vers. I, 172), sondern es wird auch die Gleichartigkeit des Gefühls behauptet (I, 255). Noch näher liegt, an Sulzers Ausführungen zu denken (Verm. philosoph. Schriften I, 75 ff.); er führt die Ansicht von Maupertuis beistimmend an; man dürfe sich nicht fürchten, die Vergnügungen der Sinne mit den intellektuellen Vergnügungen zu vergleichen; denn keine Art des Vergnügens ist edlerer Natur als die andere. Es ist nicht anzunehmen, dass Kants Anschauung aus diesen Aeusserungen herausgewachsen wäre; aber sie fand doch darin einen Stützpunkt.

Noch schwerer wird Kants Beweis getroffen durch den Einwurf, der sich gegen die Beziehung zwischen Lustgefühl und Wollen richtet, welche Kant hier voraussetzt. Was Kant bisher nachgewiesen hat, ist lediglich das, dass überall, wo ein Gegenstand begehrt wird, ein Lustgefühl vorausgehen muss, welches das Subjekt überhaupt erst zum Begehren bestimmt. Allein nun wendet Kant bei Ablehnung der materialen Moralprinzipien die Sache so, als ob dieses Lustgefühl immer auch das bewusste und berechnete Ziel des Wollens wäre. Diese Betrachtungsweise herrscht durchaus in der 1. Anm. zu § 3. Die Vorstellungen des Angenehmen und Unangenehmen werden hier als „Materie des Begehrungsvermögens“

bezeichnet (pr. 28); es ist die Rede (pr. 26 f.) von einer Wahl, bei welcher das Subjekt die Stärke der Lustgefühle abwägt und berechnet. Es wird hier überall vorausgesetzt, dass in allen Fällen, wo dem Begehren ein Lustgefühl vorangeht (also nach Kant bei allem Begehren mit Ausnahme des sittlichen Wollens) das Wollen nur das Mittel, das Lustgefühl selbst der Zweck ist. In der That trifft das aber nur bei einem Teil des Begehrens zu; es lässt sich sehr wohl ein Begehren denken, bei dem das bewusste und vorausberechnete Ziel des Wollens gar nicht das Lustgefühl ist, ein Begehren, bei welchem die Zweckvorstellung und das sie begleitende Lustgefühl viel zu nah zusammenrücken, als dass man sie wie Mittel und Zweck unterscheiden könnte. Das eine Mal fällt beim Wollen der Nachdruck auf das Lustgefühl, welches der betr. Erfolg oder seine Vorstellung in mir hervorbringt, das andere Mal auf die Verwirklichung des Zwecks, ohne dass dem Lustgefühl, das aus der Vorstellung des Erfolgs oder aus letzterem selbst auf mich zurückwirkt, eine besondere Stellung in meiner Berechnung zugeteilt wird. Kant hat in dieser Frage das Lustgefühl immer als ein zukünftiges, erst mit der Verwirklichung des Zwecks eintretendes gedacht und so von dem Wollen selbst ganz losgetrennt. Wie weit diese Trennung geht, zeigt auch sein zweimal ausgeführter Vorwurf, den er dem Eudämonismus macht: er verwechsle Ursache und Wirkung; er sehe die künftige Lust als Triebfeder des sittlichen Handelns an und setze dabei doch die Sittlichkeit des Handelns voraus, die eben in einem Wollen gemäss dem Gesetz ohne Dazwischentreten des Lustgefühls bestehe (IX, 220, I, 629 Anm.) — als wenn nicht die gegenwärtige Lust, welche mit der Vorstellung des sittlichen Handelns zugleich auftaucht, in Wahrheit die Triebfeder sein könnte, wobei dann das sittliche Wollen und das Lustgefühl gar nicht mehr als zeitlich vorausgehend und nachfolgend, als Ursache und Wirkung unterschieden werden können.

Die ganze Fragestellung ändert sich mit dieser Wendung in § 3. Wenn ursprünglich gesagt wird, alle materialen Prinzipien müssen die Beziehung zwischen Gegenstand des Wollens und Empfänglichkeit für den Gegenstand in sich aufnehmen, so wird jetzt das so gewendet, als ob das Lustgefühl der Zweck des Handelns selbst wäre. Während der ursprünglich beigezogene psychologische Satz nur besagt: damit etwas Gegenstand des Wollens werde, müsse es das Lustgefühl erregen, wird nun an Stelle davon gesagt, die Reflexion auf künftige Lust sei alsdann das Prinzip des Handelns.

Aber der zweite Satz ist nicht, wie Kant es darstellt, die Folge des ersten. Durch diese Gleichsetzung, die Kant benutzt, um die materialen Moralprinzipien zu entfernen, hat sich Kant selbst eine Schwierigkeit geschaffen. Wie ist es denn bei seinem Moralprinzip? Soll hier bei der Willensbestimmung kein Gefühl beteiligt sein? Wie ist das psychologisch denkbar? Ist aber auch hier ein Gefühl Triebfeder, wie kann dann der Vorwurf des Eudämonismus nach Kants Voraussetzungen ferngehalten werden?

Damit tritt nun eine eigentümliche Annahme über das Verhältnis von Gefühl und Wollen beim sittlichen Handeln deutlich hervor, welche mit der Abwehr der materialen Moralprinzipien aufs engste verknüpft ist. Kant hat die Frage, ob jedem Begehren ein Gefühl der Lust vorausgehen müsse, zu Anfang unentschieden gelassen (pr. 8 Anm.). Für alles Begehren mit Ausschluss des sittlichen Wollens hat er die Frage ausdrücklich bejaht, dagegen ist immer deutlicher hervorgetreten, dass er für das sittliche Wollen eine Ausnahme macht, welche eine psychologische Hypothese in sich zu schliessen scheint: dass es ein Wollen gebe, bei dem kein Gefühl als Bestimmungsgrund vorangehe. Cohen (K's Begr. d. Ethik 276 ff.) nimmt hier Kant in Schutz und bezeichnet die Ansicht, dass jedem Begehren ein Lustgefühl vorausgehe, als eine „psychologische Deutung". Thatsache der Beobachtung sei nur, dass Gefühl und Begehren verbunden sei; welcher dieser beiden Vorgänge Ursache sei, darüber stehe Deutung gegen Deutung; die physiologischen Untersuchungen entscheiden nichts. Das letztere ist ohne Zweifel richtig, aber es ist auch gar nicht nötig, die physiologischen Untersuchungen für diese Frage zu bemühen; denn thatsächlich zeigt die Beobachtung mehr, als nur die Verbindung von Gefühl und Begehren, sie zeigt, dass ohne eine Empfindung der Lust, ohne ein Gefühl des Werts diejenige psychische Erscheinung, die wir Begehren nennen, überhaupt gar nicht eintritt. Die einfache Selbstbeobachtung lässt also diese Frage nicht etwa unentschieden, sondern entscheidet sie zu Gunsten des Vorantritts eines Lustgefühls, ohne welches das Begehren überhaupt unmöglich ist[1]). Die Absicht, das sittliche Wollen vom Begehren in seiner psychologischen Grundform möglichst scharf abzugrenzen, hat Kant hier ohne Zweifel auf eine psychologische Hypothese geführt, welche nicht haltbar

1) Herrmann, Die Relig. im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879 p. 139, ist hier im Recht gegen Cohen.

ist. Es wird bei der Untersuchung der Begriffe Willensbestimmung und Achtung deutlich werden, wie Kant die Schwierigkeit wohl empfunden hat, in welche er dadurch gerät, dass er beim sittlichen Wollen das Lustgefühl, welches zwischen der Vorstellung des Gewollten und dem Akt des Willens seine Stelle hat, heraushob und hier die umgekehrte Folge von Lustgefühl und Wollen postulierte. Selbst wo der Reiz, der das Begehren hervorbringt, ein so feiner und auf umfassenden Erwägungen beruhender ist, wie da, wo ideale Güter zum Ziel gesetzt werden, bleibt das Verhältnis von Lustgefühl und Begehren psychologisch betrachtet dasselbe. Es lässt sich auch nicht dadurch ausweichen, dass man sagt, beim sittlichen Willen trete an die Stelle eines einfachen Lustgefühls die Abwägung der Werte, welche das Denken vornehme; das ist ja wohl der Fall, aber der Ort, in welchem die Werte überhaupt empfunden werden, ist doch wieder das Gefühl: dieser Ausgangspunkt der persönlichen Empfindung kann gar nicht umgangen werden, wo irgend eine Vorstellung eines realen oder idealen Objekts den Willen in Bewegung setzen soll.

Eine andere Frage wäre, ob es nicht dennoch für die Untersuchung des sittlichen Wollens ein möglicher Ausgangspunkt ist, den in Gedanken vorgestellten Wert des Sittlichen ganz abgesehen von dem Gefühl, das mit ihm verbunden ist, nach seiner Gültigkeit zu prüfen. Dieser Weg liesse sich einschlagen im Anschluss an Kant selbst, aber mit Loslösung jener psychologischen Voraussetzung. Seine eigene Darstellung ist jedenfalls in hohem Grade mit dieser psychologischen Voraussetzung verwoben. Der Nerv des Beweises für die Ablehnung der materialen Moralprinzipien wird getroffen, wenn man das Lustgefühl allem Wollen, das sittliche nicht ausgeschlossen, vorangehen lässt. Denn eben diese Verbindung von Lustgefühl und Begehren benutzt Kant zum Beweise, dass die materialen Moralprinzipien keinen Anspruch machen können, praktische Gesetze zu werden. Aber die Scheidewand zwischen dem sittlichen Wollen und dem Begehren, die er hier errichtet, fällt, und dafür sind die Unterschiede sowohl in der Beschaffenheit der Gefühle selbst, als auch in dem Verhältnis, in dem sie zum Begehren stehen, weit grösser, als Kant annahm, da er allen materialen Moralprinzipien den e i n e n Stempel der egoistischen Selbstliebe aufdrücken wollte.

Hiezu schreitet Kant jetzt fort. Nachdem er die qualitative Gleichheit der Lustgefühle, soweit sie den Willen bestimmen, aufgestellt hat, gibt er als das Prinzip derselben die S e l b s t l i e b e an, die Richtung auf die eigene Glückseligkeit. Wir erhalten somit

den Satz: alle materialen Moralprinzipien sind eudämonistisch; ja weiter: sie sind egoistisch; weil kein Prinzip angegeben werden kann, das eine für alle Menschen gültige Glückseligkeit als Ziel des Handelns aufstellt, so führt der Eudämonismus praktisch zum Egoismus, d. h. zu der Gesinnung, alle Zwecke auf den Nutzen einzuschränken, den sie für das eigene Selbst haben (vergl. auch Anthr. VII^b 13—15 § 2). Die Glückseligkeit wird von Kant definiert (pr. 25) als das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet; das Prinzip der Selbstliebe ist, diese Glückseligkeit sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen. Ausdrücklich weist Kant darauf hin (pr. 29), dass die Glückseligkeit vermöge der Organisation des menschlichen Wesens ein „unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens" ist [1]).

Was ist jedoch in diesem Begriff Selbstliebe das „Selbst", auf welches die Lustgefühle sich richten? Für sich allein und in den Zusammensetzungen gebraucht Kant das Wort „selbst" wohl auch vom Menschen als Vernunftwesen; er sagt z. B. pr. 90, dass das pathologisch bestimmbare Selbst nicht unser ganzes Selbst ausmache, er redet von einer Selbstzufriedenheit (pr. 142), die sich auf die Erfüllung des Sittengesetzes, also auf das Subjekt nach der vernünftigen Seite seines Wesens gründet, ja er sagt (Grundl. VIII, 93), der Mensch sei nur als Intelligenz, als Glied der intelligibeln Welt das eigentliche Selbst. Trotzdem versteht Kant in der Zusammensetzung Selbstliebe unter dem Selbst immer nur den sinnlichen Teil der Menschennatur mit Ausschluss der Vernunftseite. Das Selbst ist hier das durch Neigungen bestimmbare Selbst (vergl. pr. 90 med.: „unser pathologisch bestimmbares Selbst"); er definiert (pr. 90) die Selbstliebe als den „Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen". Wo das Prinzip der Selbstliebe herrscht, da wird das sittliche Handeln unter den Gesichtspunkt des Lohnes gestellt und so seines sittlichen Charakters entkleidet (VIII, 53 Anm. „die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allem unächten Schmuck des Lohnes oder der Selbstliebe entkleidet"). Alles was in der Selbstliebe angetroffen wird, gehört zur Neigung (pr. 91).

1) Es ist klar, wie Kant durch solche Bestimmungen, vor allem durch Ablehnung des Unterschieds zwischen den auf das eigene und das fremde Wohl gerichteten Gefühlen, sofern es sich um die Willensbestimmung handelt, einem extremen Utilitarismus die Wege geebnet hat.

Selbstliebe, Neigung, Gefühl — alle diese drei unter sich zusammenhängenden (pr. 91) Begriffe rechnet Kant zur Sinnlichkeit und so schliesst er denn von dem Begriff Selbstliebe die Beziehung auf das vernünftige Selbst aus. Was er „vernünftige Selbstliebe" heisst, ist nicht etwa die Liebe zu dem Ich als vernünftigem Wesen, sondern die durch die Vernunft auf die Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetz eingeschränkte Selbstliebe (pr. 89 med.). Es gehört noch zur Neigung, also zur Selbstliebe, wenn man sich in der Meinung anderer einen ihnen gleichen oder höheren Wert verschaffen will, dagegen dass der Mensch sich vor seinem eigenen Bewusstsein einen höheren Wert zu verschaffen sucht, das rechnet Kant nicht mehr zur Selbstliebe (vergl. Rel. 26) [1]).

Dass Kant mit diesen Bestimmungen einen zu engen Begriff der Selbstliebe eingeführt hat, ist von Sigwart hervorgehoben worden (Vorfr. d. Ethik 9). Kant hat in einer Stelle (Rel. 47 Anm.) zum voraus auf diesen Einwand Rücksicht genommen; er deutet bei der Entwicklung des Begriffs Selbstliebe an, wie man unter diesen Begriff auch die „Vernunftliebe seiner selbst" befassen kann, führt aber diesen Begriff auf den sonst benützten der Achtung zurück, und möchte den Begriff „Vernunftliebe seiner selbst" vermieden wissen, wobei er ein methodologisches Bedenken als Grund anführt: man drehe sich mit dem Begriff der vernünftigen moralischen Selbstliebe im Zirkel herum. Es ist jedoch in Wirklichkeit für Kants Methode ganz charakteristisch, dass er dem Begriff der Selbstachtung den psychologischen Anschluss an den Begriff der Selbstliebe verweigert. Die Achtung soll auf die Seite der Vernunft gehören, nicht zu den durch Neigung bestimmten Gefühlen, sie soll aus dem Zusammenhang mit den andern Gefühlen als ein Gefühl ganz besonderer Art —

1) Kant war zu dieser Ansicht, dass, sobald ein Gefühl auch ein „moralisches" dem Wollen zu Grund gelegt wird, die Selbstliebe zum Prinzip gemacht werde, vor allem durch den Gegensatz gegen die ihm vorliegende Moral bestimmt. Von Wolff ist mehrfach hervorgehoben worden, dass die Sorge für fremdes Wohl dem eigenen Selbst Vergnügen bereite, mit Worten, die nahe an eine Zurückführung des Wohlwollens auf den Egoismus streifen (Vern. Gedanken von der Menschen § 678; Vern. Ged. von Gott § 449; psychol. empir. § 633). Das hat seine Schüler und die Popularphilosophie nicht gehindert, ein egoistisch gefärbtes moralisches Gefühl in der Moral zu verwerten, und ihn selbst nicht, das Wohlwollen neben der Vollkommenheit als Prinzip der Moral aufzustellen.

wenn überhaupt noch Gefühl zu nennen — herausgehoben werden. In solchen psychologischen Unterscheidungen prägt sich die ganze Eigenart der ethischen Hauptbegriffe bei Kant aus. Man trifft mit dem Begriff „Selbstliebe" auf die Kluft, die sich durch Kants ganze Ethik hindurchzieht: die Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Die Gefühle gehören insgesamt zur Sinnlichkeit und bei der scharfen Trennung beider Faktoren ist es undenkbar, dass für den Menschen die höchste Bestimmung seines Wesens überhaupt ein Gegenstand eines Gefühls im vollen Sinn des Worts, einer persönlichen, warmen Empfindung ist. Wie viel Kant aus der lebendigen Persönlichkeit des Menschen bei dieser Trennung auf die eine und die andere Seite herübernimmt, wird noch mehrfach zu erwägen sein; der Begriff der Selbstliebe zeigt uns zunächst, dass der Mensch im Gefühl eben nur die sinnliche Seite seines Wesens ergreift. Im Zusammenhang des Beweises, der zum formalen Moralprinzip führt, ist dieser Begriff der Selbstliebe von grosser Bedeutung. Dem materialen Moralprinzip wird dadurch geradezu der Stempel des Unsittlichen aufgedrückt. Jedes materiale Moralprinzip führt nach Kant auf die Selbstliebe zurück, diese aber wird für ein Prinzip des Handelns erklärt, nach welchem der Mensch im Gegensatz zu dem durch die vernünftige Seite seines Wesens ihm vorgelegten Zwecke sich ganz dem Einfluss der Neigungen hingibt. Da nun die Neigungen ohne Ausnahme zur Sinnlichkeit gehören, so lässt sich das Ergebnis dieses § in Kants Sinn auch dahin zusammenfassen: Jedes materiale Moralprinzip gründet sich auf die sinnliche Seite der Menschennatur. Es wird an diesem Punkte des Beweises offenbar, dass der Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit nicht erst Resultat, sondern schon Voraussetzung der ersten §§ der Kr. d. pr. V. ist. Denn wenn diese Scheidung nicht schon vorausgesetzt wäre, wie liesse es sich dann verstehen, dass Kant unter den Lustgefühlen schliesslich nur Gefühle sinnlicher Lust, unter der Selbstliebe nur die Liebe zum sinnlichen Selbst begreift? Angesichts solcher Ausführungen, wie sie sich in diesem ersten Paragraphen finden, lässt sich nicht leugnen, dass dieser ganze Gegensatz nicht ein erkenntnistheoretischer ist, sondern zu einem guten Teil ein psychologischer.

Im 3. Lehrsatz zieht Kant aus den vorstehenden §§ die Folgerung, dass das Moralgesetz, weil es sich nicht auf die Materie des Willens gründen kann, in der Form einer allgemeinen Gesetzgebung

sein Prinzip suchen müsse. Damit ist der kategorische Imperativ eingeleitet.

Viertes Kapitel.

Der kategorische Imperativ.

Der kategorische Imperativ stellt das Sittengesetz in seiner reinen Form dar. Daher ist eine psychologische Analyse desselben von vornherein ausgeschlossen. Hier werden die Bedingungen des Sittengesetzes entwickelt, die in dem Begriff eines unbedingt für alle Vernunftwesen gültigen praktischen Gesetzes liegen; die Voraussetzungen, die nicht empirischen Ursprungs sind, sondern auf den Begriff der Freiheit, auf die nichtempirische Kausalität der Vernunft hinweisen. Trotzdem ist es notwendig, wenigstens die Beziehungen des kategorischen Imperativs zu psychologischen Begriffen herauszustellen, zur Vorbereitung für die folgenden Untersuchungen.

Kant hat den kategorischen Imperativ mehrfach als ein Faktum oder doch „gleichsam ein Faktum“ bezeichnet. Der Sinn dieser Aussage ist verschieden gedeutet worden (vergl. z. B. Schopenhauer, Grundpr. der Ethik 1860 p. 138 ff.; Cohen, Kants Begr. d. Ethik 224; Herrmann, Die Religion 165; Jodl, Gesch. der Ethik II, 16; Lehmann, Kants Prinzipien der Ethik, 1880 p. 81 ff.). Unbestreitbar ist soviel, dass es Kant nicht in den Sinn kommen konnte, die Gültigkeit des kategorischen Imperativs durch die Berufung auf eine empirische psychologische Thatsache zu erhärten. Das läuft seiner ganzen Methode entgegen. Ein Satz, dessen Geltung von der Erfahrung abhängt — und wäre sie noch so ausnahmslos — ist niemals apriorisch, objektive Notwendigkeit fehlt ihm (pr. 57 u. o.). Auch ist das Sittengesetz, wie Kant oft erinnert, gar nicht in dem Sinn als Faktum nachzuweisen, dass irgendwo seine Erfüllung in der Wirklichkeit dargethan werden könnte: es gilt, auch wenn es nie befolgt worden ist. Der kategorische Imperativ wird als richtige Formulierung des Moralprinzips vielmehr nachgewiesen durch Exposition und Deduktion. Die Exposition zeigt, einmal dass der kategorische Imperativ die Bedingungen erfüllt, die an das Moralprinzip gestellt werden, sodann wie sich dieses Moralprinzip von den andern unterscheidet. Die Deduktion verläuft hier anders als in der theoretischen Philosophie; eine Deduktion im strengen

Sinn ist unmöglich (pr. 56 f., 113). Statt durch eine Deduktion wird das moralische Gesetz dadurch sicher gestellt, dass es selbst zum Prinzip der Deduktion für die Freiheit dienen muss. Die Gültigkeit des moralischen Gesetzes ist gesichert, sobald seine Autonomie erklärt ist, und das geschieht durch den Begriff der Freiheit: mit der Möglichkeit der Freiheit ist die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes nachgewiesen.

Trotzdem liegt ein psychologisches Faktum zu Grund, ohne das die Nachforschung nach einem kategorischen Imperativ keinen Anlass und Sinn hätte. Kant drückt dieses Faktum meist mit dem Begriff der Verbindlichkeit aus. Dieser Begriff darf als die Grundlage der Kantischen Ethik, soweit sie psychologischer Art ist, bezeichnet werden; auch die Entstehungsgeschichte derselben leitet hierauf. Kant bezeichnet damit die Tatsache, dass der Mensch praktische Regeln als massgebende Normen für seinen Willen anerkennt, gleichviel ob er sie nun wirklich zur Richtschnur nimmt, oder nicht. Diese einheitliche Erscheinung, die Kundgebung des Sittengesetzes im empirischen Bewusstsein, prägt sich in verschiedenen Formen aus: im Gefühl der Achtung vor dem Gesetz, im Bewusstsein der Pflicht, in eigentümlichen Regeln der Beurteilung eigener und fremder Handlungen, in den Funktionen, die wir dem „Gewissen" zuschreiben. Es wäre von grösster Tragweite gewesen, wenn Kant diese psychologische Grundlage einmal im Zusammenhang behandelt hätte; so ist man genötigt, überall die einzelnen Teile aufzusuchen, sie so gut es gehen will in Zusammenhang zu bringen und zum Teil auf die Art und Weise zurückzuschliessen, wie Kant sich dieses psychologische Faktum vorgestellt hat. Wie die eben versuchte Aufzählung zeigt, handelt es sich nicht um ein einheitliches Faktum, sondern verschiedene unter sich eng zusammenhängende aber für die kritische Untersuchung doch zu trennende Erscheinungsformen des sittlichen Bewusstseins. Kant hat dieses Faktum natürlich nur als Ausgangspunkt benützt, doch ist in dem Begriff „Verbindlichkeit", wie er als Thatsache vorliegt, schon nach zwei Seiten hin angedeutet, wo die kritische Frage einzusetzen hat. Fürs erste liegt darin die Anerkennung einer dem Willen übergeordneten Norm, fürs zweite — und das wird im Begriff der Autonomie ausgeführt — ist doch psychologische Thatsache, dass wir diese Normen im einzelnen selbst ausbilden. Im übrigen liegt die Verbindlichkeit vor dem Auge des kritischen Philosophen doch nur als ein Problem da, das zu der Frage auffordert: was ist Wesen und

Bedingung dieser eigenartigen in Anspruch genommenen Gültigkeit der sittlichen Normen?

Kant gelangt von der Thatsache der Verbindlichkeit zum kategorischen Imperativ durch eine doppelte Abstraktion. Die Verbindlichkeit ist nicht für sich gegeben, sondern immer in Zusammenhang mit einem bestimmten Inhalt, der als verpflichtend anerkannt wird und mit einem bestimmten Gefühl, in dem sich diese Anerkennung ausprägt. Inhalt der Pflicht und Achtung werden abgesondert wenn die Verbindlichkeit in ihrer reinen Form dargestellt werden soll. Es bleibt übrig nur die Form der Verpflichtung, aber damit nach Kant eben das, was einer Norm diesen Charakter gibt. Uebrig bleibt, wenn von dem Begriff eines Gesetzes für vernünftige Wesen aller Inhalt und alle Verwirklichung in der empirischen Anerkennung losgelöst wird, nur noch die Form des Gesetzes, die Allgemeinheit, damit aber eben das, was ein Gesetz zum Gesetz macht. Hier liegt ein Begriff vor, nicht mehr ein Faktum, eine Abstraktion, keine psychologische Grösse. Ein Begriff freilich, der den psychologischen Zusammenhang, dem er entwachsen ist, noch verrät. Denn im Begriff des kategorischen Imperativs ist die Voraussetzung einer Nötigung des Willens noch enthalten, sonst hat es keinen Sinn von Imperativ zu reden (vergl. pr. 38). Aber die Begriffe, die noch an den psychologischen Ursprung erinnern, Wille und Vernunft, sind so unbestimmt gehalten, dass es schwer hält, diesen Zusammenhang überhaupt noch vorstellig zu machen.

Nun wird der durch Abstraktion gewonnene kategorische Imperativ von Kant öfters ein „Faktum“ oder „gleichsam ein Faktum“ genannt (vergl. z. B. pr. 37, 52, 57, 111). Welchen Sinn hat das? Der kategorische Imperativ gibt die Form der sittlichen Maximen an, er ist ein formales Prinzip, in der Wirklichkeit aber kommt die Form nur in Verbindung mit einem bestimmten Stoff vor. Das formende Prinzip, das den Stoff gesetzmässig gestaltet und den Charakter der Notwendigkeit mit sich führt, wird nicht vor seiner Thätigkeit, sondern in ihr erkannt. Wir werden uns des kategorischen Imperativs unmittelbar bewusst — das wird aber sofort durch den Zusatz erläutert: sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen (pr. 35). Es ist nicht das wissenschaftliche Bewusstsein allein, in dem er existiert, er hat seine Stätte ebenso im Bewusstsein des handelnden Subjekts, der „gemeinen Menschenvernunft“, indem sich auch dieser die im kategorischen Imperativ enthaltene Notwendigkeit aufdrängt. Das wissenschaftliche Bewusstsein hat dann

die Aufgabe, das von der gemeinen Vernunft empfundene Gesetz in scharfer Fassung, abgelöst von allen empirischen Zusammenhängen herauszustellen. Diese doppelte Beziehung trifft Kant mit dem Ausdruck „gleichsam ein Faktum“. Einmal ein „Faktum“ — denn das Sittengesetz erweist sich als wirklich in den durch dasselbe bestimmten Maximen und bildet einen letzten nicht auf andere zurückzuführenden Besitz des Bewusstseins (es lässt sich nicht analytisch aus dem Bewusstsein der Freiheit ableiten, sondern ist ein synthetischer Satz a priori, vergl. pr. 37). Sodann aber: „gleichsam ein Faktum“ denn es ist nicht eine einzelne empirische Thatsache im Bewusstsein, wie irgend eine einzelne Vorstellung oder Willensäusserung, nicht ein empirisches, sondern das einzige Faktum der reinen Vernunft (pr. 37). In der Wirklichkeit stellt es sich nicht als Einzelthatsache, sondern als das Vorhandensein einer Forderung, eines Ideals dar, und diese macht in jedem, auch dem nicht reflektierenden und abstrahierenden Bewusstsein sich geltend. Es liegt nahe — und Kant selbst weist darauf hin (pr. 35) —, die Wirklichkeit des formalen Sittengesetzes mit der Wirklichkeit der Formen des Anschauens und Denkens in Beziehung zu setzen. Hier wie dort tritt die Form in der Wirklichkeit nie für sich auf, Raum und Zeit so wenig ohne Empfindungsstoff, wie die Form der Maxime ohne Inhalt; aber beidemal ist das formende Prinzip Form des Bewusstseins, in dem ein Wirkliches gegeben oder besser durch das ein Wirkliches gebildet wird. Beidemal hat auch die reine Form eine Seite, nach der sie der Psychologie zugewandt ist, so scharf sie im übrigen von dieser getrennt wird. Die Form gibt eine gesetzmässige Verfahrungsweise des menschlichen Geistes, der „Vernunft“, des „Bewusstseins“ an und diese Verfahrungsweise macht in Verbindung mit den andern reinen Formen eben das aus, was man „Vernunft“, menschlichen Geist u. s. w. nennt. Man kann wohl nicht sagen: Raum, Zeit, Kategorien, kategorischer Imperativ sind ursprüngliche Elemente des menschlichen Geistes, denn das erweckt den falschen Anschein, den Kant freilich keineswegs immer vermieden hat, als seien sie etwas vor aller Thätigkeit feststehendes Substantielles, während sie genauer nur das Gesetzmässige in einer Thätigkeit bezeichnen; auch haben alle diese Formen, wenn man sie als einzelne psychologische Elemente fasst, keinen Sinn, da sie ihrem Wesen nach allgemein sind und einzeln nur in Verknüpfung mit einem bestimmten Stoff auftreten. Aber ursprünglich sind sie in dem Sinn, dass die Gültigkeit ihrer Synthesen, die in ihnen enthaltene Notwendigkeit

nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden kann; denn jeder empirische Fall, der Notwendigkeit enthält, setzt die Notwendigkeit des Gesetzes schon voraus, die blosse Wirklichkeit bringt nie Notwendigkeit hervor, diese legt immer unser Denken selbst hinein; so wenig als zwei Dinge oder zwei Vorstellungen an sich verknüpft sind, erst unser Denken verknüpft durch seine Thätigkeit. Ursprünglich sind sie weiter insofern, als sie sich nicht auf einander zurückführen lassen, aber zusammen das Unterscheidende des menschlichen Geistes ausmachen. In ihrer reinen Gestalt durch den reflektierenden und abstrahierenden kritischen Verstand herausgestellt, sind sie doch keineswegs blosse Abstraktionen, sondern Wirklichkeit, dem Bewusstsein offenbar durch die Vernunft, die in ihnen sich selbst erkennt. Soweit hält also das formale Moralprinzip die Linien ein, die durch die reinen Formen des Erkennens vorgezeichnet sind; wie weit es im Verlauf dennoch von ihnen abweicht, wird sofort deutlich werden.

Eine zweite Frage ist, welche Bedeutung und Tragweite Kant dem kategorischen Imperativ zugeschrieben hat. Und da ergibt sich die merkwürdige Thatsache, dass man an diesem entscheidenden Punkt auf eine Verwirrung stösst, die Folgen für die ganze Ethik hat. Das formale Moralprinzip ist Imperativ, es fordert: „Handle so"! Das kann verschiedenen Sinn haben. Es kann einmal damit die allgemeinste sittliche Regel bezeichnet sein, von welcher die andern Spezifikationen sind, wie etwa eine andere Ethik als obersten Imperativ aufstellt „perfice te ipsum" und daraus die einzelnen Pflichten ableitet. Es kann aber auch bloss eine Regel sein, die zur Auffindung und Beurteilung des Sittlichen Anleitung gibt.

Die erste Möglichkeit erscheint zunächst durch den ganzen Gedankenzusammenhang, dem der kategorische Imperativ eingegliedert ist, ausgeschlossen zu sein. Dieser ist ein formales Prinzip — nach den Grundsätzen der Erkenntnislehre kann aber ein bestimmter Inhalt aus der Form nicht abgeleitet werden, so wenig wie aus einem allgemeinen Gesetz a priori die Anwendung im einzelnen. Es wäre ebenso verkehrt, aus dem kategorischen Imperativ die einzelnen Pflichten ableiten zu wollen, wie es verkehrt wäre, aus den Grundsätzen des reinen Verstandes die einzelnen Naturgesetze ableiten zu wollen. Der kategorische Imperativ ist auf dem Weg der Analyse gewonnen. Kant frägt: was ist das spezifisch sittliche Element in der Willensbestimmung nach sittlichen Grundsätzen? und er findet dasselbe in der Form der Maximen, ihrer Tauglichkeit zu einer all-

gemeinen Gesetzgebung. Er hat selbst sein Verfahren mit dem des Chemikers verglichen: aus den sittlichen Maximen, in welchen empirische und apriorische Bestandteile verbunden sind, löst er das apriorische Element, die Form, heraus (vergl. pr. 112, 195, r 635). Etwas ganz anderes ist es offenbar, wenn diese Form in Gestalt eines Imperativs die oberste Regel wird, die alle einzelnen Pflichten in sich befasst.

Man kann sich dem Eindruck nicht verschliessen, dass Kant hie und da die letztere Bahn einzuschlagen versucht, dass er jedenfalls nicht klar genug erkannt hat, dass diese Aufgabe dem kategorischen Imperativ nicht zufallen kann. Mehr als einmal spricht er von der „Ableitung" der einzelnen Pflichten aus dem kategorischen Imperativ. Vergl. z. B. Grundl. VIII, 47: „Wenn nun aus diesem einigen (kategorischen) Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können . . ." Er hat (IX, 26) von den „grossen und mannigfaltigen Forderungen" gesprochen, die aus dem kategorischen Imperativ gezogen werden können. Und in der Rechtslehre und Tugendlehre hat er wirklich den Versuch gemacht, den kategorischen Imperativ dem Ausbau einer speziellen Ethik zu Grund zu legen. Zumal in der ersteren: das „allgemeine Prinzip des Rechts" (IX, 33) ist aus dem kategorischen Imperativ abgeleitet, und ausdrücklich bezeugt es Kant IX, 44: „Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts entwickelt werden kann."

Diese Auffassung hat Kant selbst nicht durchzuführen vermocht; er konnte selbst den Versuch dazu nur machen, wenn der Begriff Form in der praktischen Philosophie eine andere Bedeutung erhält, als in der theoretischen. Weit überwogen wird sie durch eine andere, von Kants Voraussetzungen aus konsequente, nach welcher der kategorische Imperativ der Leitfaden für das sittliche Urteil ist. Auch hier umfasst er noch verschiedene Aufgaben: er gibt Anleitung, unter den sich darbietenden Maximen des Handelns die sittlichen aufzufinden, sodann das eigene sowie das fremde Handeln zu messen. So ist er ein Kanon für die moralische Beurteilung (VIII, 50). Es leuchtet ein, dass diese Aufgabe der Art und Weise, wie der kategorische Imperativ gewonnen worden ist, und der ganzen Methode weit besser entspricht.

Allein Kant bleibt nun auch hiebei nicht stehen. Der kategorische Imperativ wird in eine nähere Beziehung zur Willensbestimmung selbst gebracht. Als Imperativ gibt er eine Anweisung zum Handeln, als kategorischer diejenige Anweisung, von der die Sittlichkeit des Handelns abhängt. Nun soll das vernünftige Wesen sich mit Bewusstsein für das Sittliche entscheiden, es soll das Sittliche um des Sittlichen willen wollen; wird nun dieses durch den kategorischen Imperativ bezeichnet, so ist die Folgerung naheliegend, dass dieser dann auch den Bestimmungsgrund des Handelns bilden muss, wenn anders das Wollen sittlich gut sein soll. Das Handeln ist dem Sittengesetz entsprechend, wenn die das Handeln bestimmende Maxime sittlich ist; das ist der Fall, wenn für ihre Annahme entscheidend ist ihre Fähigkeit, allgemeines Gesetz zu sein. Das ist eine wichtige, vielleicht die entscheidende Wendung in Kants Moralphilosophie. Der Leitfaden der sittlichen Beurteilung wird zugleich Motiv; was auf dem Weg der Analyse als Kennzeichen des Sittlichen gefunden worden ist, wird zur Regel für die Willensbestimmung; die Bedingung, die den Grund der Sittlichkeit einer Maxime enthält, wird zur Forderung an das empirische Wollen. Beides hängt enge zusammen. Das praktische Gesetz soll enthalten (pr. 21) eine allgemeine Bestimmung des Wollens; sittlich ist das Wollen, wenn die blosse Form der praktischen Regel den Willen bestimmt. Die kritische Begründung des sittlichen Gesetzes wird zugleich zur Forderung an die empirische Willensbestimmung: der Gedanke, dass eine Maxime fähig ist, allgemeines Gesetz zu sein, soll hier den Ausschlag geben. Schon die Form des kategorischen Imperativs hat diese Bahn gewiesen; was hat ein Imperativ für eine Bedeutung, der sich nicht an einen Willen wendet, und welcher Wille kann zum Handeln aufgefordert werden, wenn nicht der Wille des empirischen Subjekts? Hat der Begriff Imperativ seine Bedeutung durch Loslösung aller empirischen Bedingungen erlangt, so verlangt das Sittengesetz ebenso ein Absehen von allen empirischen Bedingungen des Handelns; nicht das Gefühl der Achtung, nicht der Gegenstand, etwa fremde Glückseligkeit, darf hier entscheiden, sondern das Sittengesetz in seiner reinen Form, der Gedanke, dass eine Handlungsweise sittlich ist, die sich darauf stützt, dass sie als allgemeines Gesetz für die vernünftigen Wesen vorgestellt sich nicht widerspricht.

Diese Wendung war nur möglich dadurch, dass der Begriff „Form“ in der praktischen Philosophie eine andere Bedeutung erhielt und erhalten musste, als in der theoretischen Philosophie. In der letztern gibt die Form einem Inhalt des Bewusstseins seine Prägung: was Sinnesempfindung ist, muss sich in Raum und Zeit darstellen. Anders bei der Form der Maximen; da handelt es sich nicht um eine Notwendigkeit, die jede Ausnahme ausschliesst, sondern um eine, die ausschliessen soll. Bestimmt dort die Form mit Notwendigkeit das Bewusstsein, so soll sie hier nötigend den Willen bestimmen. Damit stellt sich die Analogie der Erkenntnisformen mit der reinen Form des Willens als unzulänglich heraus. Und damit ist gegeben, dass die Form trotz allem für sich in das Bewusstsein treten muss, dass sie als Forderung, als Imperativ sich geltend macht, dass sie Gegenstand der Ueberlegung wird und in der Ueberlegung den Ausschlag geben soll. Durch das Dilemma: Soll Form oder Materie den Willen bestimmen? wird von vornherein ein Gegensatz der Form und Materie aufgestellt, der in dieser Weise der theoretischen Philosophie fremd ist.

Eine Voraussetzung für diese selbständige Stellung der Form ist, dass sie auch in das Bewusstsein des handelnden Subjekts fällt vor aller wissenschaftlichen Reflexion. Das ist in der That Kants Meinung. Und das macht es erklärlich, wenn die Antworten auf die Frage: in welchem Sinn ist der kategorische Imperativ ein Faktum? auseinandergehen. Kant hält sich selbst nicht streng auf der kritischen Linie: was ursprünglich Abstraktion ist, wird Forderung, soll Motiv sein und erhält so wieder eine nahe Beziehung zum empirischen Bewusstsein. Zur Unterscheidung des Sittlichen wird nach Kant der kategorische Imperativ vom „gemeinen Vernunftgebrauch“ verwendet; dieser urteilt überall nach dem im kategorischen Imperativ angegebenen Grundsatz (pr. 32 u. ö., s. a. u.). Bei ihm wird er natürlich nicht in der genauen Form zum Bewusstsein kommen, die der Philosoph als kategorischen Imperativ herausstellt, aber auch bei ihm wird die Erwägung entscheidend sein, ob eine Handlungsweise als Gesetz für alle gedacht werden kann oder nicht. Ein Hilfsmittel für diese Erwägung ist es, sich an die Stelle des andern zu versetzen; ein weiteres, erst aus anderem Zusammenhang verständliches bietet das Widerstreben der Neigungen gegen eine solche Maxime.

Soll aber der kategorische Imperativ zugleich die Aufgabe erfüllen, Motiv des sittlichen Handelns zu sein, so erheben sich eine Reihe

der schwierigsten Fragen. Ist damit nicht über die psychologische Verwirklichung des sittlichen Wollens schon eine Bestimmung getroffen? Und wenn dies der Fall ist, wie kann ein blosser Gedanke, eine logische Reflexion über die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz den Willen bewegen? Wie wird dieser Gedanke mit dem doch unvermeidlichen Gegenstand des Wollens und dem Gefühl, in dem sich die Anerkennung der sittlichen Maxime doch wohl vollzieht, in Beziehung gesetzt?

Ehe diese Fragen weiter verfolgt werden, ist es von Wert, dem Hauptgedanken Kants weiter nachzugehen und zu sehen, wie sich die Benützung des kategorischen Imperativs als Leitfadens der sittlichen Beurteilung vollzieht. Dabei ist in diesem Zusammenhang von Interesse, einmal welche psychologischen Begriffe Kant beizieht, um diese Verwendung anschaulich zu machen, sodann aber, ob das formale Moralprinzip sich ganz freihält von Uebergängen in eine materiale Formulierung, bei welcher alsdann wohl die Psychologie in irgend einer Form zu Tag tritt.

In systematischer Weise hat Kant das Problem der Anwendung des Sittengesetzes in dem Abschnitt der Kr. d. pr. V. „Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft" behandelt. Ein Vorläufer davon ist schon die erste Umbildung des kategorischen Imperativs in der Grundl. (VIII, 47): „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte". Die Typik selbst wird durch die gezwungene Parallele mit dem Schematismus in der Kr. d. r. V. nicht gerade lichtvoller, auch durch das Ineinanderspielen zweier Fragen verwickelt, einer transscendentalen (wie ist die Anwendung des apriorischen intelligibeln Vernunftgesetzes auf die empirische, vom Kausalgesetz bestimmte Handlung an sich denkbar?) und einer praktischen (wie kann das handelnde Subjekt das allgemeine Prinzip in concreto anwenden?). Der Begriff der „Natur" ist dabei in einem ganz abstrakten Sinn genommen (pr. 52: „Natur im allgemeinsten Verstand die Existenz der Dinge unter Gesetzen"). Wichtig ist dabei einmal, dass das Kriterium negativer Natur ist: es sagt nicht, welche Maximen tauglich sind für eine intelligible Welt, die durch unsern Willen als möglich gedacht werden soll, sondern es sagt nur, welche nicht tauglich sind (vergl. pr. 85: „Wenn die Maximen der Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich"). Ferner sind bemerkenswert die Aussagen, die zur Bestätigung des oben Ausgeführten dienen,

dass nach diesem Massstab auch die gemeine Menschenvernunft in praxi die sittliche Beurteilung vollziehe (pr. 53: „dass diese Idee wirklich unsern Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst“; pr. 84: „nach dieser Regel beurteilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind“; pr. 85: „So urteilt selbst der gemeinste Verstand“).

Wie Kant sich diese Anwendung denkt, wird deutlicher als durch die „Typik“ durch die Beispiele Kants gezeigt[1]). Da Kant in seinen ethischen Schriften mit Vorliebe dieselben Beispiele gewählt hat, so mag eine kurze Betrachtung der typischen 4 Beispiele der Grundl. (VIII, 48—50, vergl. pr. 53 f.) dazu dienen, die Art und Weise zu beleuchten, wie Kant sich die Anwendung des Moralprinzips denkt und die Frage zu beantworten, ob das formale Moralprinzip einen ausreichenden Massstab für die Beurteilung des Sittlichen abgeben kann.

Das erste Beispiel (Grundl. 48) sucht nachzuweisen, dass die Maxime des Selbstmords in hoffnungsloser Lage sofort als unsittlich erkannt wird, sobald man den kategorischen Imperativ als Leitfaden der Beurteilung anwendet. Sobald man nämlich diese Maxime als allgemeines Gesetz betrachte, trete der Widerspruch zu Tag, dass ein solches dann gebieten würde, vermöge des Prinzips der Selbstliebe, das die Bestimmung hat, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben zu zerstören. Allein dem logischen Widerspruch liesse sich dadurch ausweichen (mit Vermeidung des doppelsinnigen Worts „Leben“), dass die Bestimmung der Selbstliebe nicht dahin erweitert wird, das Leben zu befördern, sondern eingeschränkt wird auf eine möglichst starke Entwicklung des Lustgefühls, wobei gleich bei dem Prinzip der Selbstliebe in Rechnung genommen wäre, dass dieses Streben eine Schranke hat in der Unmöglichkeit, unter gewissen Umständen dem Leben überhaupt noch ein Lustgefühl abzugewinnen. Dann wäre es, rein logisch betrachtet, nicht mehr inkonsequent, in einem solchen Fall durch das Prinzip der Selbstliebe sich zu dem Entschluss bestimmen zu lassen, ein solches hoffnungsloses Leben zu schliessen. Und wenn trotzdem, dem Inhalt nach betrachtet, eine Maxime, die den Selbstmord fordert, einen Widerspruch enthält, so

1) Vgl. hiezu Schopenhauer in seinem Anhang zu „Die Welt als Wille u. Vorst.“ p. 710 und Grundprobleme der Ethik, 155 ff.; Zeller, K.'s Moralpr. in Vortr. u. Abh. III, 164 ff.; Sigw. Vorfr. 27; Pfleiderer in Fichte's Zeitschrift 78, 195; Windelband, Gesch. d. n. Ph. II, 114 f.

liegt er schon im Wesen des Selbstmords, ganz abgesehen von dem Gedanken, ob die Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauge oder nicht. Er liegt darin, dass eine Aeusserung des Lebenstriebs — jedes Begehren und Wollen ist nach Kant eine solche (vergl. pr. 9, Anm.) — dazu verwendet wird, den Lebenstrieb zu negieren. Dann aber ist die Beiziehung der Frage, ob eine solche Maxime als allgemeines Naturgesetz vorgestellt werden könne, ein Umweg, denn die Maxime widerspricht sich schon selbst, nicht erst da, wo sie als allgemeines Gesetz gedacht wird. — Anders hat Kant die einem Selbstmord zu Grund liegende Maxime pr. 53 bestimmt: es ist die Maxime freier Disposition über mein Leben. Allein auch in dieser prinzipiellen Fassung ist die Anwendung der Idee einer intelligibeln Welt nicht ohne weitergreifende Voraussetzung möglich, wenn der Beweis zwingend sein soll. Kant sagt (pr. 54 oben), ein solcher Grundsatz würde keine „bleibende Naturordnung" aufkommen lassen, nach demselben würde eine Natur sich „nicht erhalten". Es ist also hier zu der Idee einer gesetzmässigen Ordnung, die wir als aus unserem Wollen entspringend uns vorstellen sollen, noch ein weiterer Zug hinzugefügt, damit der logische Widerspruch hervortritt, der Zug, dass eine dauernde Naturordnung begründet werden soll. Damit erhält die Vermutung Raum, dass Kant aus der empirischen Welt und den Folgen, die hier eine Handlungsweise zu haben pflegt, bald den einen, bald den andern Zug herausgreift, ihn in das Bild der intelligibeln Welt einzeichnet, um die Unmöglichkeit irgend einer Maxime „rein logisch" nachzuweisen. Das wird bestätigt durch die nächsten Beispiele.

Das zweite Beispiel einer unsittlichen Maxime ist der Grundsatz, ein Versprechen zu geben mit der geheimen Absicht, es nicht zu halten. Hier liegt der Widerspruch gleichfalls schon im Begriff eines solchen Versprechens selbst, wie bei dem ähnlichen Fall der Unterschlagung eines Depositums (VII[a], 192 f.; vergl. Sigwart, Vorfragen 27). Also ist auch hier die Frage: taugt eine solche Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung? lediglich ein Umweg.

Noch charakteristischer (doch vergl. beim 2. Beispiel 49: „den Zweck, den man damit haben mag, unmöglich machen") tritt bei den folgenden Beispielen hervor, dass Kant, um die logische Unmöglichkeit einer solchen Maxime nachzuweisen, wieder einen Zug aus der empirischen Welt hinzufügt. Das dritte Beispiel handelt von der Unmöglichkeit der Maxime, eine gegebene Naturanlage unbenützt zu lassen. Hier muss nun Kant sich darauf berufen, dass der

Mensch unmöglich „wollen kann“, dass diese Maxime allgemeines Naturgesetz werde. „Denn als ein vernünftiges Wesen will er notwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.“ Damit hier ein logischer Widerspruch hervortritt, muss man ergänzen: ein solches Wollen (Vernachlässigung der Naturanlagen) widerspricht sich selbst, insofern es dem Wollen natürlich und notwendig ist, die ausgebildeten Naturanlagen bei (künftigen) Entschlüssen zu benützen (vergl. „zu allerlei möglichen Absichten“). In letzter Linie liegt hier eine über das Formale hinausgehende Verwendung des Begriffs „vernünftiges Wesen“ zu Grund.

Aehnlich ist es beim 4. Beispiel, in dem Kant nachweisen will: Die Maxime eines Menschen, andern in der Not nicht zu Hilfe zu eilen, würde als allgemeines Gesetz gedacht, sich selbst widerstreiten, „indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf“. Hier widerspricht die Maxime nicht sich selbst, sobald sie als allgemeines Gesetz gedacht wird, sondern sie widerspricht dem Vorteil des wollenden Subjekts. Genauer: eine solche Willensmaxime würde einem als möglich (wahrscheinlich) gedachten Wollen — Begehren fremder Hilfe in irgend einem künftigen Fall — widersprechen. Jedenfalls ist auch hier auf den Erfolg reflektiert und es sind dazu sogar eudämonistische Motive beigezogen, wobei freilich zu beachten ist, dass Kant nicht aus dem Inhalt derselben die Ablehnung der Maxime ableitet, sondern aus dem formalen Widerspruch, den er zwischen zwei verschiedenen Maximen, bezw. Willensäusserungen desselben Subjekts findet. Wiederum ist hier ein spezieller Zug aus der Erfahrungswelt herausgerissen, — „Fälle, wo wir fremder Hilfe bedürfen“, um den logischen Widerspruch nachzuweisen.

An diesen Beispielen lernen wir als das „Vermögen“, welches die Anwendung des Moralprinzips vermittelt, die Urteilskraft kennen (vergl. pr. 82). Die apriorischen Sittengesetze erfordern „durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen . . .“ (VIII, 6). Die Urteilskraft als das Vermögen, das Besondere enthalten unter dem Allgemeinen vorzustellen, hat die Aufgabe, zwischen dem allgemeinen formalen Moralprinzip und den einzelnen Maximen, bezw. dem einzelnen Fall der Anwendung zu ver-

mitteln. Und gewiss ist eine geschärfte Urteilskraft notwendig, um diese Vermittlung zu vollziehen. Es fällt Kant selbst nicht immer ganz leicht, die einer unsittlichen Handlung zu Grund liegende Maxime so zu formulieren, dass sich ein logischer Widerspruch einstellt, sobald man sie als allgemeines Gesetz in einer intelligibeln Natur vorstellt. Wie viel schwerer wird das in den Fällen, wo die Sache komplizierter liegt, wo gar nicht so leicht zu entscheiden ist, auf welche allgemeine Maxime sich der projektierte Willensakt zurückführen lässt. Da giebt es Fälle, in denen bei der Frage der Zurückführung der Handlung auf eine Maxime die Urteilskraft nicht rein theoretisch die Sache abwickeln kann, sondern selbst schon ethischen Erwägungen Raum geben muss. Mit einer rein formal-logischen abstrakten Betrachtungsweise kommt die Urteilskraft in den seltensten Fällen aus. Die Schwierigkeiten, welche sich der Urteilskraft hier entgegenstellen, steigern sich noch weiter durch die Thatsache, die Kant hervorhebt [1]), dass das pathologisch bestimmbare Subjekt immer die Neigung hat, eine schlimme Handlung, die ihm vorschwebt, der Subsumtion unter eine allgemeine Maxime zu entziehen und den Fall als Ausnahmefall zu betrachten. Durch das alles wird die Verantwortlichkeit der praktischen Urteilskraft gesteigert; dieses theoretische Vermögen spielt im empirischen Wollen eine sehr wichtige Rolle. Bei dem Problem der Erziehung zum Sittlichen wird das weiter zu besprechen sein.

Darum muss der praktischen Urteilskraft eine Stelle angewiesen werden, wenn man sich klar machen will, wie sich Kant eine moralisch richtige Willensentscheidung in concreto vorstellt. Dabei wird von Kant die Thätigkeit der Urteilskraft möglichst scharf getrennt von dem Akt der Willensbestimmung. Es war vorher davon die Rede, dass beim sittlichen Wollen ausschlaggebend sein soll die Erwägung, ob eine Maxime zum allgemeinen Gesetz tauge oder nicht. Das ist jetzt einzuschränken. Nicht die Erwägung selbst soll willenbestimmend sein, sondern allein ihr Ergebnis. Kant sagt wenigstens an einer Stelle ganz ausdrücklich, dass die Erwägungen, welche die Urteilskraft darüber anstellt, ob eine Maxime als allgemeines Naturgesetz gedacht sich widerspricht oder nicht, keinen Einfluss auf den Bestimmungsgrund selbst haben soll, pr. 85: „daher ist die Vergleichung der Maxime

1) Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Beobachtung dieser psychologischen Thatsache mitgewirkt hat, Kant die Formulierung seines Moralprinzips in der Gestalt des kategorischen Imperativs nahezulegen.

seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens". Und diese Grenzlinie musste Kant ziehen. Denn das konnte ihm doch nicht verborgen bleiben, dass in seinen eigenen Beispielen der Erfolg einer Handlung beigezogen wird; wird nun die Thätigkeit der Urteilskraft nicht ganz getrennt von der Willensbestimmung, so wirkt auch in der letzteren die Vorstellung des Erfolgs mit — und die Willensbestimmung ist nicht sittlich. Es ist somit der Vorwurf, Kant habe z. B. im 4. Beispiel der Grundl. den vorher ausgeschlossenen Eudämonismus wieder eingelassen, nicht richtig, denn Kant wollte ihn an die Stelle nicht vordringen lassen, auf welche bei ihm in der ethischen Beurteilung alles ankommt, in die Willensbestimmung selbst; den Vorwurf, den Eudämonismus doch wieder eingelassen zu haben, würde Kant nur verdienen, wenn er die Grenzlinie zwischen jener Thätigkeit der Urteilskraft und der Willensbestimmung nicht gezogen hätte. Oder besser: Dieser Vorwurf ist anders zu formulieren: Es ist bei der engen Verbindung, in welcher psychologisch die Erwägung, ob etwas pflichtwidrig ist oder nicht, mit der sittlichen Entscheidung selbst steht, eine unhaltbare Abstraktion, wenn Kant diese Grenzlinie ziehen will. Habe ich z. B. in der Berechnung der Urteilskraft der Reflexion Eingang gegeben, dass ich durch Unbarmherzigkeit fremder Not gegenüber mich der Aussicht beraube, im Notfall selbst Hilfe zu bekommen — wie ist es dann denkbar, dass diese Erwägung, deren Resultat die sofort nachfolgende Willensentscheidung bestimmt, auf die letztere, auf den „Bestimmungsgrund" keinen Einfluss haben, sondern ganz getrennt danebenher- oder besser vorangehen soll? Oder wenn der lebensüberdrüssige Mensch bei der Prüfung der Maxime, auf welcher der Selbstmord ruht, darauf kommt, dass sie die Fortexistenz der Welt vernünftiger Wesen, allgemein durchgeführt, in Frage stellen würde, kann er dann, auch beim besten Willen, sich rein nach sittlichen Motiven zu entscheiden, das Forttönen jenes Gedankens in den Entschluss hinein überhaupt vermeiden?

Es liegt hier eine abstrakte Trennung der einzelnen Momente bei der sittlichen Entscheidung vor, die es schwer macht, ein klares Bild des psychologischen Hergangs zu gewinnen. Die einzelnen Momente sind in den kritischen Prinzipien der Ethik so scharf getrennt, dass man sich gar nicht mehr vorstellen kann, wie sie sich in der empirischen Verwirklichung des Sittlichen zusammenfügen lassen. Kant würde nun auf diesen Einwurf zweifellos erwidern: Wenn es

sich nahe lege, dass vermittelst der Thätigkeit der Urteilskraft doch eudämonistische Motive Einfluss auf das Handeln gewinnen, so sei damit nichts weiter bewiesen, als was er immer behaupte, dass sich nämlich die strenge Sittlichkeit des Handelns, der Ausschluss aller egoistischen Motive (Neigung, Rücksicht auf den Erfolg u. s. w.) aus der Willensbestimmung nie nachweisen lasse; er stelle die sittlichen Forderungen auf, unbekümmert darum, ob sie in voller Reinheit auch nur ein einzigesmal in der empirischen Menschennatur verwirklicht werden können. Allein wenn irgendwo, so gilt hier das Wort: Allzustraff gespannt zerbricht der Bogen. Man kann sich des Verdachts schwer erwehren, dass es in diesem Fall nicht mehr die Strenge der Ethik ist, die das Handeln nach dem Sittengesetz erschwert und die sittliche Selbstgewissheit unmöglich macht, sondern die eigentümliche Psychologie.

Diesen Eindruck gewinnt man vielfach in Kants Ethik — Kap. VI und VII wird das bestätigen —: Kants „Rigorismus" prägt sich nicht allein in ethischen Forderungen aus, sondern vor allem in seinen psychologischen Begriffen. Die Reinheit der Willensentscheidung wird so auf des Messers Schneide gestellt, dass sie in gar keinem einzelnen Fall empirischen Handelns mit gutem Grund als vorhanden angenommen werden kann. Das Ergebnis ist schliesslich, dass alle Sicherheit des sittlichen Handelns verloren geht. Dahin führt die einseitige Festhaltung des Grundsatzes, das Sollen zu bestimmen ohne Rücksicht auf das Können, die Ethik festzustellen ohne Rücksicht auf die psychologische Möglichkeit. Es wird dann nicht etwa gar keine Psychologie für das Sollen aufgestellt, vielmehr eine ganz eigenartige postuliert, die weder in sich geschlossen ist, noch mit dem psychischen Thatbestand übereinstimmt.

Die Betrachtung der Beispiele für Anwendung des kategorischen Imperativs hat noch nach einer zweiten Seite einen Einblick in die psychologische Basis der Kantischen Ethik verschafft. Kant hatte die gute Zuversicht, die Unsittlichkeit der Maximen lasse sich auf rein logischem Wege nachweisen. Diese Absicht Kants ist bei der Kritik der einzelnen Beispiele noch stärker in den Vordergrund zu rücken, als meist geschieht. Kant hat sie nie aufgegeben; auch wo er eine moralische Unmöglichkeit an die Stelle zu setzen scheint („der Mensch kann nicht wollen können") will er dies doch keineswegs thun. Den Unterschied zwischen den beiden ersten und den letzten Beispielen hat Kant selbst bemerkt (VIII, 50), aber auch bei letzteren will er eine logische Unmöglichkeit konstatieren (nur

nicht innerhalb der Maximen, sondern zwischen zwei Willensakten, von denen der eine als künftig gedacht ist. Im Prinzip hat er an der Forderung eines logischen Widerspruchs festgehalten. Besonders deutlich spricht er das I, 659 aus: Es ist ein unfehlbares Kennzeichen, dass eine Handlung nicht moralisch ist, wenn ihre Maxime sich selbst widerspricht („welches ich aus dem blossen Begriffe a priori ohne alle Erfahrungsverhältnisse . . . . . nach dem Satz des Widerspruchs beurteilen kann"). Allein es gelingt Kant nicht, sein Prinzip durchzuführen. Der logische Widerspruch wird nicht etwa „a priori ohne alle Erfahrungsverhältnisse" zu stande gebracht, sondern bald jenes bald dieses spezielle Erfahrungsverhältnis wird herausgegriffen. Dabei gibt der Gedanke der Typik durchaus keine sichere Anleitung. Um so deutlicher ist, wozu Kant die Typik (wie die erste angewandte Formel in der Grundl.) verwenden wollte: zur Ueberleitung des formalen kategorischen Imperativs in ein inhaltlich bestimmtes und darum in praxi brauchbares Moralprinzip. Der kategorische Imperativ ist von Haus aus kein produktives, sondern ein kritisches Prinzip (vergl. Sigwart, Vorfr. 12); die einzelnen sittlichen Maximen entspringen nicht aus ihm, sondern nehmen ihren Stoff aus den Zwecken, welche mittelbar oder unmittelbar durch die Psychologie dargeboten werden. Aber Kant will nun Form und Inhalt, oberstes Moralprinzip und konkrete Zwecke nicht beziehungslos neben einander stehen lassen, er versucht vielmehr eine Ueberleitung aus dem ersteren auf die letzteren (vergl. pr. 41 med.: „Die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen"). Und da ergibt sich doch in jenen Beispielen eine gewisse Gleichmässigkeit in der Beiziehung eines materialen Gedankens, welchen Kant überall voraussetzt, wo er die Anwendung des kategorischen Imperativs anschaulich machen will: das ist der Gedanke einer Verbindung der vernünftigen Wesen unter einander. Zunächst der Gedanke der Existenz solcher Wesen (vergl. das Beispiel von Selbstmord), dann aber auch ihrer gegenseitigen Beziehungen. Damit hat Kant das formale Moralprinzip verlassen und — zunächst in ganz unbestimmter Weise — ein materiales an die Stelle geschoben.

Er hat diesen Uebergang jedoch nicht bloss in den einzelnen Beispielen vollzogen, sondern auch in der zweiten Formel für den kategorischen Imperativ, welche die Grundl. bietet (VIII, 57). Sie lautet:

„Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest“ [1]). Kant hat den Versuch gemacht, diese zweite Formel aus dem kategorischen Imperativ selbst abzuleiten. Aber der Zauberschlag, der aus dem formalen Moralgesetz die Idee der Menschheit als höchsten Zweck des Handelns hervorlocken möchte, gelingt doch nur dann, wenn diese Idee schon vorher insgeheim in den kategorischen Imperativ aufgenommen worden ist. Kant hat diese Umformung nur in der Grundl. vorgenommen, die Kr. d. pr. V. ist hier vorsichtiger; doch erinnern mehrere Stellen in der Kr. d. pr. V. an diese materiale Fassung des Moralprinzips (pr. 105 f., doch schon 89 med.; 95 unten etc.). Der entscheidende Schritt aus einem formalen zu einem materialen Moralprinzip, wie ihn die Grundl. versucht, kann nicht als gelungen betrachtet werden. In der That ist Kant über ein Schwanken in der Benützung der 2. Formel nicht hinausgekommen. Er hat ganz zweifellos die Idee des vernünftigen Wesens, der Persönlichkeit, der Menschheit als Zwecks an sich selbst der weiteren Ausführung seiner Ethik zumal in der Tugendlehre, weiter auch in der Pädagogik zu Grund gelegt; sie ist ihm unentbehrlich und mit ihrer unbestimmten Fassung („Menschheit“, „Vernunftwesen“, „Persönlichkeit“) zur Deduktion der verschiedensten Pflichten geeignet; sie hat in der angewandten Ethik geradezu den kategorischen Imperativ verdrängt und völlig den Charakter eines materialen Moralprinzips angenommen. Das will jedoch Kant beim Ueberblick, den er in der Grundl. über seine Formeln hält, nicht Wort haben, sondern er sucht hier den formalen Charakter auch dieser Formel (der zweiten) zu wahren, dadurch dass er sagt (VIII, 66), sie diene nur dazu, um in jeder Maxime alle bloss relativen und willkürlichen Zwecke einzuschränken; die Idee der Menschheit oder der Persönlichkeit solle hier nicht als ein positiv zu bewirkender Zweck, sondern nur negativ gedacht werden, als ein solcher, der es verbiete, das vernünftige Wesen, das Subjekt aller Zwecke, je als blosses Mittel zu behandeln (VIII, 68). Und zum Schluss rät Kant an, wo es auf moralische Beurteilung ankomme, solle man lieber „nach der strengen Methode“ verfahren und den kategorischen Imperativ selbst zu Grund legen.

1) Auch bei dieser Formulierung ist bezeichnend, dass das Gegenteil dieser Maxime eine zutreffende psychologische Beschreibung des unsittlichen Handelns liefert.

So enthüllt sich die Schwierigkeit, aus dem rein formalen kategorischen Imperativ zu einem Inhalt des Sittengesetzes zu gelangen, gleich bei diesem ersten Schritt, mit dem Kant die Ueberleitung versucht. Und schon diese Ueberleitung zeigt, dass Kant zu diesem Zweck aufs neue auf psychologische Definitionen zurückgreifen muss (vergl. VIII, 55). Wo bisher nur der Begriff des Gesetzes geherrscht hat, tritt der psychologische Begriff des Zwecks in seine Rechte. Eine Vorstellung der menschlichen Natur muss zu Hilfe genommen werden, auch wenn sie unbestimmt als „Persönlichkeit", „Idee der Menschheit" u. s. w. sich ankündigt.

Der Gesamteindruck ist doch der, dass Kant die Aufgabe des formalen Moralprinzips nicht scharf genug gefasst und es zum Teil wie ein materiales behandelt hat. Dann ist auch die Abgrenzung gegenüber den empirischen Bestimmungen, wie sie die Psychologie bietet, nicht völlig gelungen und die Thatsache verdeckt, dass unmittelbar aus dem formalen Moralprinzip ohne Berücksichtigung des in der Erfahrung gegebenen Stoffs keine konkreten Pflichten sich ableiten lassen.

Fünftes Kapitel.

Die praktische Vernunft.

Der kategorische Imperativ weist zur Erklärung seiner Gültigkeit hin auf die praktische Vernunft, in welcher er a priori begründet sei. Dieser Begriff, der Kants ganze Moralphilosophie durchzieht, verlangt eine zusammenhängende Untersuchung.

„Vernunft" war dem Zeitalter Kants mehr als ein Begriff; er schloss eine Ueberzeugung in sich. Und diese fehlt auch Kant nicht, ja sie ist von ihm zur höchsten Klarheit erhoben worden. Darin, dass der Mensch das Vermögen der Vernunft hat, ist die Summe seiner Rechte und Pflichten beschlossen. Durch sie ist ihm der Menschheit Würde in die Hand gegeben. Alle seine Vorzüge, die Fähigkeit ein Ganzes wissenschaftlicher Erkenntnis zu errichten, die Kraft in seinem Handeln sich selbst zu bestimmen aus eigener Vollmacht, der Blick in eine Welt über die Erfahrungswelt hinaus, das Vermögen sich im Denken und Wollen über die Beschränkung des Sinnlichen zu erheben — das alles ist in dem Besitz der Vernunft zusammengefasst. Der Glaube an die Vernunft war ein Stück

der Religion des 18. Jahrhunderts; vielleicht mehr als nur ein Stück. In dem Begriff der Vernunft, die ihre ewigen, vom Wechsel der Zeiten und Meinungen unberührten Gesetze hat, ist diesem Zeitalter der Gedanke der Humanität aufgegangen. Kant nennt es das Zeitalter der Kritik (r[1] 5), aber auch die Kritik war ein Kind der Vernunft und das grösste Werk der Zeit war die Kritik der Vernunft.

Der Einschnitt, der die Vernunft von den unteren Vermögen des Menschen trennt, ist ein absoluter. Es gibt keine Entwicklung, auf Grund deren sich der Uebergang von diesen zur Vernunft in Stufen zerlegen liesse. Die Vernunft ist das, was den Menschen zum Menschen macht, sein Gattungscharakter; sieht man von ihr ab, so bleibt am Menschen nur „Tierheit". Dass die Vernunft den Menschen vom Tier unterscheide, ist bei Wolff und später anerkannter Satz (vgl. z. B. Wolff, Vern. Gedanken von Gott etc. § 869, Baumgarten, Metaph. § 792, Reimarus, Vernunftlehre 1756, § 24). Kant stimmt damit überein (VII[b], 39, VIII, 85 f., X, 349 Anm.).

Je ausgedehnteren Gebrauch der Begriff hat, um so notwendiger ist eine genaue Untersuchung seines Inhalts. Dabei geht man am besten aus von der Bedeutung des Begriffs in der theoretischen Philosophie.

Es sind zunächst von dem regelmässigen Gebrauch des Begriffs abzulösen die Stellen, in welchen Kant das Wort in allgemeinerem, dem populären Sprachgebrauch sich annäherndem Sinn benützt, etwa gleichbedeutend mit „denken". Und zwar geschieht das in der Weise, dass das einemal der gewöhnliche, nicht von wissenschaftlichen Grundsätzen geleitete Verstandesgebrauch und das wissenschaftliche Nachdenken darin zusammengefasst werden (vgl. z. B. VII[a], 147), das anderemal das erstere ausdrücklich hervorgehoben wird, dies da wo Kant von den Leistungen der „gemeinen Menschenvernunft" anerkennend oder ablehnend spricht (z. B. Urt. 338, Grundl. VIII, 34. pr. 111. r 644.). Die Vernunft in diesem Sinn ist bestimmt durch den Gegensatz zum Instinkt (z. B. VII[a], 310 f., VII[b], 102).

Aber auch wo der Begriff im strengen philosophischen Sprachgebrauch benützt wird, hat er zunächst einen sehr weiten Umfang und ist vielfach gleichbedeutend mit Verstand, das öfters mit ihm wechselt. Hier ist es dann das Vermögen der Erkenntnis überhaupt oder, schärfer umgrenzt, das „obere Erkenntnisvermögen". So steht von Anfang an die Vernunft als das obere Erkenntnisvermögen im Gegensatz zur Sinnlichkeit (vgl. r 630). Schwierigkeiten macht hier

nur die Frage, ob Kant in diesen Begriff von Vernunft die reine Form der Sinnlichkeit mit eingeschlossen habe. Sofern diese zu den a priori im Wesen des menschlichen Geistes gegründeten Elementen der Erkenntnisthätigkeit gehört, wäre sie unbedingt zur Vernunft zu rechnen. Aber sobald Kant dies zu thun versucht, so wird die klare Einteilung von Vernunft und Sinnlichkeit, von oberem und unterem Erkenntnisvermögen, von Spontaneität und Receptivität durchkreuzt. Es zeigt sich hier wieder, wie Kant Begriffe, die ursprünglich zu psychologischen Zwecken gebildet waren, verwendet und umformt, und wie trotzdem in ihnen etwas seinem Gesichtspunkt widerstrebendes bleibt. Diese Ungleichheit spiegelt sich in dem verschiedenen Umfang, den Kant dem Begriff Vernunft im Verhältnis zu Raum und Zeit gibt. Es sind Stellen da, in denen Kant die Formen der Sinnlichkeit zur Vernunft zu rechnen scheint; nicht allein Stellen wie die angeführte (r 630), in welchen er die auf diese reinen Formen der Sinnlichkeit aufgebaute Erkenntnis der Vernunft zuschreibt und die Vernunfterkenntnis dann (r 631) einteilt in eine philosophische (Vernunfterkenntnis aus Begriffen) und eine mathematische (Vernunfterkenntnis aus Konstruktion von Begriffen); sondern auch solche, in denen Kant die reinen Formen der Sinnlichkeit selbst zur reinen Vernunft rechnet; hieher gehört auch der Titel „Kritik der reinen Vernunft", unter dem ja auch die Aesthetik befasst ist. Dagegen unterscheidet er in den meisten Fällen die Vernunft ausdrücklich von den reinen Formen der Sinnlichkeit, auch da, wo er zwischen Verstand und Vernunft noch keinen Unterschied macht (vgl. pr. 79).

Dagegen geht nun die Gleichstellung von Vernunft und Verstand, reiner Vernunft und reinem Verstand sehr weit[1]); es genügt als Beweis die Stelle aus dem Brief an Herz anzuführen (XI, 26), in welcher Verstand statt Vernunft ganz ungewöhnlich ist: „unser Verstand ist durch seine Vorstellungen nicht die Ursache des Gegenstandes (ausser in der Moral von den guten Zwecken)". Wo Kant schärfere Bestimmungen einführt, trennt er Vernunft und Verstand. Die kürzeste Bezeichnung des Unterschieds ist alsdann (r 265): Vernunft das Vermögen der Prinzipien, Verstand das Vermögen der Regeln oder, mit Anlehnung an die Logik, Vernunft das Vermögen der Schlüsse, Verstand das Vermögen der Urteile und der Begriffe. Schärfer wird die Abgrenzung, sobald man auf den Unterschied von reiner Vernunft und reinem Verstand achtet, auf das

1) Vergl. schon 1762 (I, 72): „Verstand und Vernunft .... keine verschiedenen Grundfähigkeiten".

Verhältnis beider Vermögen, sofern sie apriorische Begriffe enthalten. Der Verstand bringt die Kategorien hervor, welche dazu dienen, die Vorstellungen in eine solche Verknüpfung zu bringen, dass sie in einem einheitlichen Bewusstsein zusammenstimmen. Dagegen die Vernunft erzeugt die Ideen, welche die auf dem Weg der Erfahrung gewonnenen Verstandesgesetze sich zu unterwerfen und die vom Verstand vor allem mit Hilfe des Kausalgesetzes festgestellten Vorstellungsketten über die Erfahrung hinaus und auf ein Unbedingtes zurückzuführen streben (vgl. bes. r 264—69). Dabei ist ursprünglich zwischen Verstand und Vernunft keine feste Rangordnung vorhanden: wohl hat die Vernunft an sich den höheren Beruf, aber sie kann ihn nie vollkommen erfüllen, da sie mit Notwendigkeit in die Selbsttäuschung gerät, welche die Dialektik aufdeckt. Doch lässt sich in Kants Schriften eine unter dem Einfluss der praktischen Philosophie sich immer mehr verstärkende Betonung der Vernunft gegenüber dem Verstand beobachten (vgl. Vaihinger Comm. 230). Schon in der Kr. d. r. V. (264 u. ö.) wird die Vernunft die oberste Erkenntniskraft genannt und gesagt, alle unsere Erkenntnis hebe von den Sinnen an, gehe von da zum Verstande und endige bei der Vernunft. Dagegen wird erst in einer dem Bereich der praktischen Philosophie angehörigen Schrift ausdrücklich auf die stärkere und reinere Spontaneität hingewiesen, welche der Vernunft gegenüber dem Verstand inne wohne (Grundl. VIII, 85) [1]; da nun Kant mit „Spontaneität" das Wesen des Denkens bezeichnen will, so ist damit der Vernunft die höchste und eigentümlichste Bethätigung des Denkens zuerkannt, ein Urteil, welches durch die Ueberordnung der praktischen über die theoretische Philosophie bestätigt wird. Die Kategorien sind doch nur Formen, die ohne Inhalt bedeutungslos und leer sind, dagegen die Ideen wollen ein Prinzip geben, das von Erfahrungsstoff völlig unabhängig ist, ohne Vermittlung der Anschauung sich einen Gegenstand schafft und das Gebiet der Erfahrung sich unterwirft. Auf theoretischem Gebiet kann freilich die Vernunft diese Ansprüche nicht durchführen, aber in der praktischen Philosophie gelingt es, und der Glanz der Stellung, die sie dort erringt, strahlt unvermeidlich wieder rückwärts in die theoretische Philosophie. Und wie die Vernunft in ihrer produktiven, rein aus sich selbst schöpfenden Thätigkeit dem Verstand überlegen ist, so in ihrer kritischen — und hier kann man von einem Primat der Vernunft über den Verstand auch

1) Vergl. Tetens, Versuche I, 757.

in der theoretischen Philosophie reden —: die Vernunft ist es, welche das Werk der „Kritik der reinen Vernunft", die Abgrenzung der verschiedenen Faktoren der Erkenntnis ausführt; sie setzt nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch dem Verstand und zuletzt sich selbst die Schranken (vergl. auch Grundl. VIII, 85 f.). Denn die Fragen, die über die Erfahrung hinausgehen, gehören vor das Forum der Vernunft (vergl. r 213), somit auch die transscendentale Frage, die Frage nach den Bedingungen, nach der Möglichkeit der Erfahrung.

Auch der Unterschied von Vernunft und Urteilskraft ist nicht durchweg klar. Beide wirken bei jeder sittlichen Handlung zusammen. Kant hat ihr Gebiet dabei in folgender Weise abgegrenzt. Die Maxime, welcher das Subjekt im einzelnen Fall sein Handeln unterwirft, ist Produkt der Vernunft. Nun handelt es sich darum, die einzelne Handlung unter die Maxime zu subsumieren, zu urteilen, ob hier diese bestimmte Maxime anzuwenden sei oder nicht; das ist Sache der Urteilskraft, sie hat zu entscheiden über die Anwendung der Maxime im einzelnen Fall, sie hat die Beziehung herzustellen zwischen der allgemeinen Regel und der konkreten Handlung (vergl. die Typik, s. o. Kap. IV). Während die Erwägung darüber der Urteilskraft zukommt, spricht das Endurteil aus die Vernunft (vergl. IX, 293: der Urteilskraft ist zugewiesen „die innere Zurechnung, ob ein Fall unter das Gesetz gehört", der Vernunft dagegen die Fällung des Urteils). Diese Darstellung stimmt überein mit der gewöhnlichen Definition der Urteilskraft bei Kant. Streng eingehalten hat er seine Terminologie auch hier nicht. Wenn Vernunft (r 505) bestimmt wird als das Vermögen, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, wie ist sie dann noch zu unterscheiden von der Urteilskraft, als dem Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (Urt. 16)? Auch in der Ethik spricht Kant hie und da von praktischer Vernunft, wo streng genommen die Urteilskraft gemeint ist. Und in der That ist schwer zu scheiden zwischen der Urteilskraft, welche über die konkrete Anwendung des Prinzips zu entscheiden hat, und der Vernunft, welche das Endurteil ausspricht[1]). Dass Kant der Vernunft die letztere Funktion übertragen hat, ist daraus zu verstehen, dass in diesem Endurteil der Grundsatz

1) Die Form dieser Darstellung: Urteilskraft — Subsumtion; Vernunft — Konklusion hat Kant gewählt mit Anlehnung an den logischen Gebrauch beider Vermögen in der Form des Schlusses, wo gleichfalls der Urteilskraft die Subsumtion, der Vernunft die Konklusion zugewiesen wird (s. unten Kap. VIII).

und das Urteil, dass ein Fall seiner Anwendung gegeben sei, sich verbinden zum Entschluss, die Handlung auszuführen. Diesen Entschluss hat Kant überall der praktischen Vernunft, dem Vermögen durch ein Prinzip seinen Willen zu bestimmen, zugeschrieben. Die Urteilskraft ist also nur solange in Thätigkeit, als das theoretische Vermögen für sich allein zum Wort kommt und die Frage des casus datae legis behandelt; sobald dieses mit seiner Ueberlegung zu Ende ist und der praktische Zweck der ganzen Gedankenoperation wieder in den Vordergrund tritt, wird die Urteilskraft abgelöst durch die Vernunft. Dass in der That der Urteilskraft im Verlauf des sittlichen Willensaktes eine durchaus theoretische, logische Thätigkeit zugeschrieben wird, ist oben in Kapitel IV gezeigt worden. Auch auf die Schwierigkeit dieser Scheidung ist bereits hingewiesen worden[1]).

Von den näheren Bestimmungen über den theoretischen Gebrauch der Vernunft sei nur folgendes hervorgehoben. Kant unterscheidet hier zwischen einem formalen (logischen) und einem realen (transscendentalen) Gebrauch (r 264). Im formalen Gebrauch ist die Vernunft das Vermögen mittelbar zu schliessen, d. h. so zu schliessen, dass die Konklusion nicht unmittelbar aus dem Obersatz folgt, sondern noch ein dritter Begriff zur Ableitung der Konklusion aus dem Obersatz nötig ist; während in einem Schluss der Obersatz durch den Verstand, der Untersatz durch die Urteilskraft gegeben ist, ist die Konklusion Sache der Vernunft[2]). Im transscendentalen Gebrauch hat die Vernunft die Aufgabe, zu dem in der Erfahrung gegebenen Bedingten das Unbedingte zu finden. Kant hat nun versucht, diesen doppelten Gebrauch der Vernunft, den logischen und den transscendentalen, unter einen Gesichtspunkt zu bringen: beidemal ist die Vernunft das Vermögen der Prinzipien, d. h. „das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe zu erkennen". Wenn man auf die Form sieht, so ist jeder mittelbare Schluss ein Erkennen des Besonderen im allgemeinen durch Begriffe; achtet man

1) Dass der Unterschied von Urteilskraft und Vernunft bei Kant selbst nicht scharf durchgeführt ist, wird weiter bestätigt durch Stadlers Untersuchung (Kants Teleologie), nach welcher das, was in der Kr. d. Urt. als Problem der reflektierenden Urteilskraft behandelt ist, identisch ist mit der dritten transscendentalen Idee der Kr. d. r. V. Es wäre also dasselbe, was in der Kr. d. r. V. der Vernunft zugewiesen ist, in der Kr. d. Urt. diesem Vermögen zugeschrieben.

2) Auch die drei Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit werden mit Verstand, Urteilskraft, Vernunft in Beziehung gesetzt, r 92 Anm.

dagegen auf den Ursprung dieser allgemeinen Sätze, so sind Prinzipien im vollen Sinn des Worts nur da vorhanden, wo a priori durch Begriffe eine synthetische Erkenntnis hergestellt wird (r 266). Das wird versucht in den transscendentalen Ideen, der Idee einer den Erscheinungen des inneren Sinns zu Grund liegenden Seele, weiter in der kosmologischen und endlich in der theologischen Idee. Indem nun diese Ideen nicht als regulative Prinzipien, als leitende Gesichtspunkte für den Verstandesgebrauch innerhalb der Erfahrung betrachtet, sondern auf Gegenstände, auf Dinge an sich, bezogen werden, entsteht mit psychologischer Notwendigkeit ein „dialektischer Schein", den die Vernunft nicht verhüten, wohl aber aufdecken kann. In der Dialektik hat die Vernunft ihre eigenen Erzeugnisse, die Ideen, zu prüfen und ihrem Missbrauch zu wehren, einem Missbrauch, den wiederum niemand anders als sie selbst sich hat zu Schulden kommen lassen. So enthüllt die theoretische Philosophie das merkwürdige Schauspiel, wie das Vermögen, von welchem die höchste Wahrheit, die umfassendste Deutung der Welt der Erfahrungen zu erwarten ist, mit innerer Notwendigkeit in eine Täuschung führt, welche dasselbe Vermögen in seinem kritischen Gebrauch darlegen, aber nicht beseitigen kann. Damit ist die Vernunft zu einem psychologischen Rätsel geworden, dessen Auflösung Kant nicht mehr innerhalb der theoretischen Philosophie sucht, sondern von der praktischen Philosophie erwartet.

Ueber die theoretische stellt darum Kant die praktische Vernunft. Geht man aus von der Aufgabe der praktischen Philosophie, das oberste Prinzip des sittlichen Handelns aufzusuchen und seine Gültigkeit zu erklären, so ist zunächst gar nicht einzusehen, wie die Lösung dieser Aufgabe unter einen Gesichtspunkt zu bringen ist mit dem Bestreben der theoretischen Vernunft, die Kausalreihen der Erfahrung in einem Unbedingten zu vollenden. Die Einteilung „theoretische und praktische Vernunft", die Auffassung des Moralprinzips als des Produkts einer praktischen Vernunft scheint völlig willkürlich und künstlich zu sein. Daher ist zunächst zu fragen: welche verwandten Züge zeigen theoretische und praktische Vernunft, was sind die Wege, auf denen Kant von der einen zur anderen hinüberleitet?

Vor allem ist festzuhalten, dass nach Kants Anschauung es sich nicht um zwei verschiedene Vermögen handelt, sondern um den verschiedenen Gebrauch eines und desselben Vermögens. Kant spricht von „praktischer Vernunft", wo er den

praktischen Gebrauch der Vernunft darunter versteht; wie fest dieser Sprachgebrauch bei ihm eingewurzelt ist, kann eine Stelle schon aus der früheren Zeit (1765) zeigen, I, 298: durch die Vorlesung über Geographie sollen seine Zuhörer lernen, was sie „zu einer praktischen Vernunft vorbereiten" kann. Es handelt sich also in der theoretischen und praktischen Philosophie um eine und dieselbe Vernunft, wobei freilich die Frage offen bleibt, ob Kant dieser einen Vernunft in den verschiedenen Teilen des Systems Aufgaben zugewiesen hat, die in einem inneren Zusammenhang stehen und sich von dem Bereich anderer Vermögen scharf abtrennen lassen. Auch bei dem vorsichtig zurückhaltenden Begriff von Vermögen, den Kant im Prinzip festhält (s. Kap. II), ist diese Frage nicht überflüssig.

Die Einheit der Vernunft in ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch hat Kant des öfteren hervorgehoben (vergl. pr. 145: „es ist doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt"). Ja er hat in der Grundl. einer künftigen Kr. d. pr. V. die Aufgabe zugeteilt, die Einheit der praktischen Vernunft mit der spekulativen in einem gemeinsamen Prinzip darzustellen (Grundl. VIII, 8). Aber wenn die Kr. d. pr. V. auch ihre Uebereinstimmung mit der theoretischen Vernunft zu erweisen sucht, so kann man doch nicht sagen, sie habe jene Aufgabe gelöst. In einem gemeinschaftlichen Prinzip hat Kant doch den doppelten Gebrauch der Vernunft nicht dargestellt. An mehr als einer Stelle begnügt er sich vielmehr mit der ganz äusserlichen Scheidung: die Vernunfterkenntnis könne auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, das einemal diesen nach seinem Begriff (der anderweitig gegeben werden muss) bloss zu bestimmen, das anderemal ihn wirklich zu machen (r II, 13). Und wie er in der Kr. d. pr. V. selbst wieder auf die Frage zu sprechen kommt (pr. 108), da giebt er nicht etwa die Ableitung aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, sondern weist wiederum weiter hinaus auf die „Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" (pr. 110). Es ist Kant hier ebenso ergangen wie mit der Frage nach der gemeinschaftlichen Wurzel von Vernunft und Sinnlichkeit (vergl. schon r 47): er hat die Frage aufgeworfen,

ihre Beantwortung zunächst für möglich gehalten, sie aber immer weiter hinausgeschoben; inzwischen hat für ihn die Frage immer mehr an Wert verloren, und während er ursprünglich die Einheit offenbar in einem Grundvermögen des menschlichen Wesens zu finden dachte, etwa der Einbildungskraft, so hat er sie später mehr in dem harmonischen Zusammenwirken beider, von Grund aus getrennten Teile gesucht. Nur in letzterem Sinn kann man die Lösung jener Aufgabe in der Kr. d. Urt. suchen; die gemeinsame Quelle hat er nicht aufgefunden, aber er sucht die Kanäle blosszulegen, welche nachher die Verbindung herstellen. Das Gefühl, dass sein System solange unvollendet sei, als ihm die synthetische Darstellung aller apriorischen Begriffe, die Ableitung aus einem, theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch zugleich umfassenden, Prinzip fehle, war ursprünglich in ihm lebendig, hat sich aber im Fortgang seines Werks immer mehr abgeschwächt. Und als nun Fichte die von Kant zurückgestellte Aufgabe in seiner Weise aufnahm, da hat sich Kant mit einer Schärfe dagegen ausgesprochen, welche deutlich zeigt, dass ihm der Gedanke an eine Vollendung seines Systems auf diese Weise allmählich vollständig aus dem Bewusstsein entschwunden ist.

Wie lässt es sich erklären, dass Kant diese Aufgabe zuletzt völlig aus dem Auge verloren hat? Einmal daraus, dass Kant, wie psychologisch wohl begreiflich ist, von dem Gedanken, mit den Kritiken sei die Vorarbeit für ein künftiges System geliefert, immer mehr zu der Ueberzeugung überging, mit den Kritiken sei das System selbst gegeben. Dieser Uebergang prägt sich auch in dem schwankenden Begriff von Metaphysik aus. Weiter musste für ihn aus den Ergebnissen seiner Erkenntnislehre mit Notwendigkeit die Erwägung hervorgehen, dass ein solcher Einheitspunkt, wie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit so zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, gar nicht mehr innerhalb der Erscheinungswelt zu suchen sei; war er aber einmal in die intelligible Welt verlegt, so war eine Erkenntnis desselben unmöglich. Darum begnügt sich die Kr. d. Urt. mit dem Hinweis auf das „übersinnliche Substrat aller Vermögen, welches kein Verstandesbegriff erreicht“ (Urt. 219), mit der Andeutung, dass „im Uebersinnlichen der Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori“ zu suchen sei (Urt. 216). Damit ist der Gedanke an eine Einheit der getrennten Geistesvermögen grundsätzlich noch einmal anerkannt, seine Ausführung aber abgeschnitten.

Insbesondere fehlt eine klare Verbindung zwischen den Begriffen „transscendentale Apperception“ und „Vernunft“. Es ist kein Zufall,

dass Fichte, als er die Lösung der Aufgabe unternahm, theoretische und praktische Vernunft aus einem Prinzip abzuleiten, zunächst nicht an den Begriff Vernunft angeknüpft hat, sondern in der nach Kants Sprachgebrauch zum Bereich des Verstandes gehörigen Funktion der transscendentalen Apperception seinen Ausgangspunkt genommen hat. Denn hier bietet sich ein Anknüpfungspunkt für eine einheitliche Auffassung der Geistesthätigkeiten dar, welcher in mancher Hinsicht geeigneter erscheint, als der Begriff der Vernunft. Das Wirken der Vernunft auf theoretischem Gebiet hat Kant doch wesentlich in ihren Produkten, den Ideen, angeschaut und über der Beschäftigung mit diesen das einheitliche Wesen der Vernunft, den Grund ihrer Thätigkeit mehr nur beiläufig bestimmt. Auf die Schwierigkeiten, die aus dem Verhältnis von allgemeiner und individueller Vernunft, zeitlich verlaufender Vernunftthätigkeit und intelligibler Vernunft hervorgehen, ist er nicht eingegangen; dagegen hat er in der Lehre vom Selbstbewusstsein sich mit den entsprechenden Schwierigkeiten auseinandergesetzt; diese geht weit tiefer, als die etwas formalistische Behandlung zumal der theoretischen Vernunft. Wenn die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien, der synthetischen Erkenntnisse a priori bezeichnet worden ist, wenn von ihrem Einheitstrieb die Rede ist, so schien das alles über sie selbst hinauszuweisen auf die transscendentale Apperception, in welcher der letzte Grund aller synthetischen apriorischen Sätze und der ursprüngliche Sitz dieses Einheitstriebs auf dem Erkenntnisgebiet zu finden war. Kant selbst hat freilich zwischen der praktischen Vernunft, dem Moralgesetz mit seinem Streben, alle Handlungen unter ein Prinzip zu bringen, und der transscendentalen Apperception, welche alle Vorstellungen in einem Bewusstsein zusammenfasst, keinerlei Beziehung hergestellt: sie stossen zusammen in einem Begriff, im Begriff der Person, denn Person bedeutet einerseits (moralischer Sinn): ein vernünftiges Wesen, das als mit Freiheit begabt der Zurechnung unterworfen ist, andrerseits (psychologischer Sinn): ein vernünftiges Wesen, das der Identität seiner selbst in seinen verschiedenen Zuständen sich bewusst zu werden vermag. Aber Kant hat den doppelten Begriff von Person nur zusammengestellt, um die Verschiedenheit hervorzuheben (vergl. Einl. z. M. d. S. IX, 24 und dazu Pölitz, Met. 252).

Wenn somit Kant die Aufgabe, den theoretischen und praktischen Vernunftgebrauch aus einem Prinzip abzuleiten, wohl aufgestellt, aber nicht gelöst hat, so hat er doch die Beziehungen zwischen beiden mehrfach hervorgehoben. Dieselben sind nicht

unabhängig von einander; da jedoch Kant selbst dieselben nicht unter einen Gesichtspunkt gebracht hat, so mögen sie zunächst äusserlich neben einander gestellt sein. Es sind im wesentlichen folgende.

In ihrem theoretischen wie im praktischen Gebrauch zeigt sich die Vernunft einmal als das Vermögen der Prinzipien. Allgemeine Grundsätze für den Verstandesgebrauch stellt die theoretische Vernunft auf, allgemeine Grundsätze für das Handeln die praktische — allgemein zunächst noch nicht im Sinn von allgemein gültig, sondern nur im Sinn eines einzelne Regeln unter sich enthaltenden obersten Satzes [1]). Da nun die Vernunft im theoretischen wie im praktischen Gebrauch als das Vermögen vorgestellt wird, das solche Prinzipien hervorbringt, so wird als ihre Eigentümlichkeit die Spontaneität angeführt. Die spekulativen Ideen sind ihr eigenstes Werk, unabhängig von der sinnlichen Anschauung hat sie dieselben entworfen. Aber auch in der praktischen Philosophie ist die Vernunft ein thätiges Vermögen: es ist ihre Eigentümlichkeit, ohne Dazwischentreten eines Gefühls bloss durch die Form ihres Gesetzes den Willen zu bestimmen (pr. 27 f.); sie wird unabhängig von einem Stoff gedacht, ihr Gesetz gebietet, gleichviel ob die physische Kraft vorhanden ist, es zu erfüllen oder nicht. Eine Vergleichung des theoretischen und praktischen Gebrauchs ergiebt jedoch, dass gleichwie der Vernunft dem Verstand gegenüber eine stärkere und reinere Selbstthätigkeit innewohnt (s. o. p. 109), so das Wesen der Vernunft, selbstthätig zu sein, erst in ihrem praktischen Gebrauch zur vollen Entfaltung kommt. Das tritt deutlich hervor, sobald Kant von der Spontaneität der praktischen Vernunft spricht, r 439: „Die Vernunft giebt nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst, nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, dass die

1) Damit stellt Kant nichts neues auf. Schon Wolff hat die Eigentümlichkeit der Vernunft darin gefunden (Vern. Gedanken von der Menschen etc. § 23 u. Vern. Gedanken von Gott etc. § 368), dass sie die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge eröffnet. Auch das Vermögen der Schlüsse wird hiemit in Zusammenhang gebracht: da die Schlüsse den Zusammenhang der Wahrheiten deutlich machen, heissen sie Vernunftschlüsse (Vern. Gedanken von Gott etc. § 373).

Vernunft in Beziehung auf sie Kausalität haben könne; denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten." In der theoretischen Philosophie besteht die Spontaneität der Vernunft darin, dass sie, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen, aus sich selbst Ideen hervorbringt und zwar Ideen, von deren Gegenständen sie die Erscheinungswelt abhängig denkt (z. B. die Seele als letzten Grund aller Erscheinungen des inneren Sinns, Gott als Urheber der Welt überhaupt). In der praktischen Philosophie dagegen darin, dass sie einmal Grundsätze entwirft, weiter diesen aber auch die Kraft giebt, von sich aus den Willen zu bestimmen und so Handlungen nach ihrer Vorschrift hervorzubringen.

Im theoretischen wie im praktischen Vernunftgebrauch werden weiter diese Grundsätze als Gesetze aufgefasst. Wenn auch die nähere Bestimmung der Art dieser Gesetze sofort auf den grossen Unterschied von Gesetzen des Seins und Gesetzen des Sollens führt, so stimmen sie doch insoweit noch überein, als der Mensch in beiden Gesetze erkennt, die seine eigene Vernunft gegeben hat: im theoretischen wie im praktischen Vernunftgebrauch tritt der Gedanke der Autonomie auf. Wenn wir der Arbeit des Verstandes auf dem Gebiet der Erfahrung die Richtung geben durch eine Vernunftidee, so wissen wir: wir folgen hierin dem Prinzip unseres eigenen Denkens, nicht einem von aussen auferlegten Gesetz, nicht einem Naturtrieb (vgl. X, 276: „nun nennt man das Vermögen nach der Autonomie d. i. frei, Prinzipien des Denkens überhaupt gemäss zu urteilen die Vernunft"). Und ebenso wenn der Mensch in seinem Wollen und Handeln sich nach dem Sittengesetz richtet, so muss er dies betrachten als ein Gesetz, das die Vernunft sich selbst gegeben hat, nicht als ein anderswoher, etwa aus der Glückseligkeit oder dem Interesse des Subjekts stammendes Gesetz. Und auch darin stimmen beide überein, dass das Gesetz, das sie geben, sich allein auf die Form und nicht auf den Inhalt bezieht; beim Sittengesetz ist das ja deutlich hervorgehoben; die Ideen dagegen scheinen über die blosse Form hinaus auch den Inhalt des Erkennens zu bestimmen; aber in dem regulativen Gebrauch, auf den Kant sie einschränkt, haben auch sie nur noch formale Bedeutung, sie bezeichnen Methoden des Forschens und vermögen von sich aus keinen Inhalt zu geben (vgl. r 413 f., 504, 506 f., 512, 522).

Weiter haben theoretische und praktische Vernunft darin ein gemeinsames Merkmal, dass die theoretische in ihren die Erfahrung formenden Begriffen und Grundsätzen und die praktische Vernunft

in ihren das Handeln bestimmenden obersten Prinzipien reine Vernunft sind. Darauf hat Kant selbst hingewiesen pr. 108: „Nun hat die praktische Vernunft mit der spekulativen sofern einerlei Erkenntnisvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind". Damit ist zunächst ein negatives Merkmal gegeben. Die reine Vernunft ist in ihrem doppelten Gebrauch unabhängig von der Erfahrung: die theoretische, insofern ihre Prinzipien synthetische Grundsätze a priori sein müssen; die praktische, insofern das Sittengesetz unabhängig ist von irgend einer zufälligen Bestimmtheit des Willens. Die reinen Formen der theoretischen Vernunft wie das Moralprinzip sind hinausgehoben über die Unterschiede der Individualität, über den Wechsel der Zeit, sie sind unabhängig gestellt von der fortschreitenden Erfahrung. Sie sind ihrem Ursprung nach unabhängig von dem Inhalt der Erfahrung und ihrem Ziel nach gehen sie über den Umfang der Erfahrung hinaus. Die Vernunft richtet sich auf das Unbedingte und erst in Dingen an sich findet sie ihre volle Befriedigung (pr. 129: Die reine Vernunft „verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden". III, 129: die Vernunft „trifft nur in den Dingen an sich selbst Vollendung und Befriedigung an, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen niemals hoffen kann"). Und wie die Vernunft auf das Unbedingte geht und über den Verstandesbegriff der Kausalität hinausstrebt, so ist sie das Unbegrenzte, Raum und Zeit schränken die Vernunft nicht ein (r[1] 441 oben: „die reine Vernunft als ein bloss intelligibles Vermögen ist der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen"). Die Kategorien des Verstandes, die zur reinen Vernunft im weiteren Sinn des Wortes gehören, sind unbedingt gültig, ebenso die Forderungen des Sittengesetzes. Aber wenn das Bestreben der Vernunft mit psychologischer Notwendigkeit die Grenzen der Erfahrung überschreitet und das doch nur in der praktischen Philosophie völlig gelingt, so ist wiederum deutlich, dass der praktische Gebrauch der Vernunft die Aufgabe besser löst als der spekulative und von einer neuen Seite springt die Notwendigkeit des Primats der praktischen Vernunft in die Augen; darum ist das praktische Gebiet das „eigentliche Gebiet der Vernunft" (Urt. 121). Die Dialektik, in welche die spekulative Vernunft bei ihrem Versuch die Grenzen der Erfahrung zu überschreiten gerät, zwingt sie, „sich innerhalb die Grenzen ihres

eigentümlichen Bodens, nämlich praktischer Grundsätze, zurückzuziehen" (r 603).

Die apriorische Geltung der Vernunft in ihrem doppelten Gebrauch hat auch ihren positiven Sinn. Es wird damit einmal gesagt, dass wir nur auf apriorischem Wege, durch begriffliches Denken, zum Bewusstsein dieser Grundsätze der theoretischen wie der praktischen Vernunft gelangen können oder anders ausgedrückt, dass in der theoretischen wie in der praktischen Philosophie die Vernunft nicht bloss das Objekt sondern auch das Subjekt der reinen Erkenntnis ist (vergl. pr. 11: „Vernunfterkenntnis und Erkenntnis a priori ist einerlei"). In der Dialektik unterwirft sich die Vernunft ihrer eigenen Beurteilung; in der Begründung des Sittengesetzes eröffnet die Vernunft selbst das Bewusstsein des von ihr hervorgebrachten Prinzips. Uebrigens ist dieses Merkmal der Vernunft nicht unabhängig von dem der Spontaneität, sondern es findet zwischen beiden die Wechselbeziehung statt, dass nach Kants Voraussetzung der Mensch nur das a priori erkennen kann, was seine eigene Vernunft hervorgebracht hat (vergl. die Nebeneinanderstellung VIII, 85 oben: „da doch der Mensch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori sondern empirisch bekommt"). Auch in dem Begriff der intellektuellen Anschauung ist diese Voraussetzung ausgesprochen. Mit diesem a priori der Methode ist jedoch noch nicht das Wesentliche dessen bezeichnet, was Kant a priori nennt. Das a priori soll zur Bezeichnung der notwendigen, wesentlichsten Elemente des menschlichen Geistes dienen und gewisse Grundsätze als notwendig und allgemein gültig bezeichnen, in der Weise, dass die Notwendigkeit empirischer Naturgesetze wie die Notwendigkeit sittlicher Regeln von dieser Notwendigkeit der reinen Grundsätze abhängt. Eine Wissenschaft der Natur wie eine Wissenschaft vom sittlichen Handeln ist nur möglich, wenn solche apriorische Grundsätze das Fundament bilden. Ein Wissen im vollen Sinn, Wissenschaft, die Notwendigkeit enthält, ist nur da, wo Vernunftprinzipien zu Grund liegen [1]). In der theoretischen und praktischen Philosophie muss ein Grundsatz der Vernunft sich daran bewähren, dass man ihn als eine für alle vernünftigen Wesen gültige Regel sich denken kann. „Allgemein gültig" hat dabei die zweifache Bedeutung: einmal dass dem Vernunftprinzip alle einzelnen Regeln des

1) Auch hier, wie in der ganzen Lehre von der Vernunft ist der Zusammenhang mit dem Rationalismus deutlich, vergl. Wolff, Vernünft. Gedanken von Gott etc. § 383.

Erkennens oder Wollens im Individuum innerhalb seines durch die Kritiken festgestellten Gebiets unterworfen sind; weiter aber auch — und das ist die vorherrschende Bedeutung — dass das Vernunftprinzip für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gilt (vgl. VIII, 64: „Die Vernunft bezieht jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden andern Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst"). Objektiv notwendig ist das Vernunftprinzip, sofern seine Gültigkeit nicht von einem andern Prinzip abhängig, sondern in ihm selbst begründet ist (zu vgl. pr. 23: die Regel ist nur dann objektiv und allgemein gültig, wenn sie bloss sich selbst voraussetzen muss, also an keine weiteren Bedingungen geknüpft ist, als die sind, welche die bei allen Menschen identische Vernunft vorschreibt).

Noch ein weiteres Einheitsband zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch findet sich: es ist das Streben nach Einheit, das beide beherrscht. Zusammenfassung aller Erkenntnisse unter ein Prinzip ist das Ziel der theoretischen Vernunft; Unterwerfung aller Willensakte unter ein Gesetz das Ziel der praktischen. Kant selbst hat (pr. 79) die Kategorien des Verstandes in Parallele gesetzt mit den Kategorien der Freiheit: in den ersteren ist die Aufgabe zu lösen, das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung unter ein Bewusstsein a priori zu bringen; in den letzteren handelt es sich darum, das Mannigfaltige der Begehrungen einer im moralischen Gesetz gebietenden praktischen Vernunft zu unterwerfen. Auf der theoretischen wie auf der praktischen Seite ist die Vernunft bestrebt, alle Erkenntnisse in einem System zu vereinigen; schon ehe die einzelnen Erkenntnisse vollkommen zustande gebracht sind, entwirft die Vernunft den Plan, nach welchem sie aufgebaut werden sollen, auch hier ist also ihr Einheitsstreben wesentlich auf die Form gerichtet, vgl. r 390: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch; das ist, sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System und verstattet daher auch nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit andern zusammen zu stehen"; r 504: Das Eigentümliche der Vernunft ist das Systematische der Erkenntnis; diese Vernunfteinheit setzt die Idee von der Form eines Ganzen der Erkenntnis voraus (vgl. Urt. 103, 108, 111). Von hier aus fällt jetzt auch ein Licht auf den Ausgangspunkt der ganzen praktischen Philosophie: die Forderung eines Moralprinzips (s. oben Kap. III, p. 79). Dass es ein solches gibt, ist eine Not-

wendigkeit; die Vernunft setzt auch in der praktischen Philosophie mit ihrem Verlangen nach einer systematischen Einheit ein, eine solche aber kann nicht hergestellt werden ohne die höchste Spitze eines Prinzips der Moral. Ebenso wird das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft hiedurch beleuchtet. Ist dieses „Interesse der Vernunft" Einheit herzustellen, dieser „Trieb" zum Systematischen als Ausfluss des Erkenntnisvermögens aufzufassen oder ist er der praktischen Seite des menschlichen Wesens entsprungen? Gewiss das letztere. Dass diese Erwägung auch Kant nicht fremd gewesen ist, lehrt schon der Sprachgebrauch: der Vernunft wird häufig ein „Interesse" zugeschrieben, ein „Zweck" beigelegt (vgl. z. B. r 518, 604—10). Erst jetzt wird das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft, der Primat der letzteren in seiner psychologischen Wurzel klar: für ihr Streben nach Einheit erhält die Vernunft von der praktischen Seite des menschlichen Wesens die treibenden Impulse. Eine andere Erwägung führt zu gleichem Ziel. Die Vernunft hat in ihrem doppelten Gebrauch die Tendenz zur Einheit, zum Systematischen; nun erklärt Kant, die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruhe, sei die zweckmässige Einheit der Dinge (r 532). Thatsächlich ist ja auch die grösste Leistung der Vernunft auf theoretischem Gebiet die Zweckidee (vgl. r 542: „die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnisvermögens ist, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Prinzipien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen". Weiter r[II] 698: „das eigentümliche Gebiet der Vernunft, die Ordnung der Zwecke"). Nun wurzelt aber die Zweckidee in der praktischen Seite des menschlichen Wesens, erst als praktische Vernunft kann die Vernunft die richtige Ordnung der Zwecke durchführen und erreicht sie ihr wahres Ziel, einen absolut höchsten, in sich selbst wertvollen Zweck. Darum gewinnt ein einheitliches System der Erkenntnis, das theoretische und praktische Erkenntnis zugleich umfasst, in diesem „Zweck an sich selbst" und somit in der praktischen Vernunft, die einen solchen Zweck hervorbringt, seine höchste Spitze.

Ueberblickt man diese Beziehungspunkte zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, so zeigt sich, dass die Nebeneinanderstellung beider nicht so äusserlich und zufällig ist, wie es zunächst scheinen könnte. Man kann nicht sagen, Kant habe erst nachträglich einen ursprünglich durchaus für die

theoretische Philosophie bestimmten Begriff „Vernunft“ auf die praktische angewandt, in der er ein Fremdling sei und bleibe. Im Gegenteil weist alles darauf hin, dass die Wurzeln des Vernunftbegriffs auf praktischem Gebiet zu suchen sind. Wie man auch denselben abschliessend bestimmen mag, so lässt sich die Eigentümlichkeit der Vernunft doch nur von hier aus begreifen. Schon im Begriff Spontaneität ist aus dem Gebiet des Erkennens auf das des Wollens übergegangen und es verdient hervorgehoben zu werden, dass Kant seiner ganzen Erkenntnistheorie eine Scheidung zu Grund gelegt hat, die der praktischen Seite des menschlichen Wesens entstammt. Legt man den Nachdruck darauf, dass die Sätze der Vernunft Anspruch auf unbedingte Gültigkeit erheben, so führt das gleichfalls darauf, dass eine solche im Grund nur durch einen Willen verliehen werden kann und dass die Annahme eines Unbedingten nur aus den Erfahrungen des Willens verständlich ist, indem die vorliegenden Bedingungen nicht zureichen, das Entstehen des Willensentschlusses zu erklären, und in diesem ein Neues hervorgebracht wird, das selbst unbedingt ist, aber Bedingung für eine Reihe von Folgen. Ebenso liegt der Ursprung des Begriffs auf praktischem Gebiet vor Augen, wenn sein Hauptmerkmal in dem Streben nach einem an sich wertvollen einheitlichen Prinzip oder gar in der Hervorbringung einer zweckmässigen Einheit gefunden wird. Selbst beim Begriff des a priori nähert sich Kant der These, dass es seinen Sinn aus den Kategorien des Willens erhält. Es kann von a priori nur da die Rede sein, wo der menschliche Geist in Thätigkeit ist: das a priori bezeichnet überall eine Form der Thätigkeit des Bewusstseins und nur das darf als a priori gelten, was sich als ursprünglich bewährt in der wissenschaftlichen Thätigkeit. Selbst die logische Bedeutung des a priori lässt sich so verstehen: wir sagen — in einem analytischen Urteil — a priori ein Prädikat von einem Subjekt nur darum aus, weil wir zuvor dieses Merkmal mit diesem Begriff ausdrücklich verbunden, genauer den Begriff erst mit Hilfe dieses Merkmals gebildet haben, weshalb für das analytische Urteil ein weiterer Rechtsgrund aus der Erfahrung nicht mehr nötig ist und wir es a priori aussprechen können. Endlich könnte man versuchen, dem Begriff der Notwendigkeit einen praktischen Hintergrund zu geben: in der Art, dass Notwendigkeit im vollen Sinn nur da vorhanden sei, wo in der Wissenschaft eine absichtliche Verknüpfung nach festen Regeln zu stande kommt oder wo im Handeln vom Bewusstsein ein Grundsatz gebildet wird, wobei freilich alsdann die Neben-

einanderstellung von Notwendigkeit der Begriffe und Notwendigkeit der Sätze bei Kant nicht mehr aufrecht zu erhalten wäre.

Die an Kant anknüpfende Erkenntnistheorie wird eher geneigt sein, den praktischen Ursprung der Forderungen der Vernunft noch schärfer hervorzuheben als Kant selbst, der in der Kr. d. r. V. die Vernunftideen, Seele, Welt (Freiheit), Gott, zunächst mit Hilfe äusserlicher Verknüpfungen aus einem theoretischen Bedürfnis hervorgehen lässt, um sie erst nachher in die praktische Philosophie als in ihre wahre Heimat zu verweisen. So sinnvoll diese ganze Entwicklung angelegt ist, so ist hier doch gerade der praktische Ursprung der Ideen zu offenkundig von den Versuchen theoretischer Beweise, wie sie die Wolffische Schule gegeben hat, verdeckt, als dass diese Selbstentwicklung der Ideen dem inneren Gang der Sache oder gar der geschichtlichen Entstehung entsprechend gefunden werden könnte [1]). Auch wird die neuere Erkenntnistheorie nicht dabei stehen bleiben, nur in den Vernunftprinzipien ein praktisches Motiv zu finden, sondern sie wird versuchen, im ganzen Erkenntnisprozess die praktischen Triebfedern aufzufinden, bei Begriffen, die nach Kant reine Verstandesbegriffe sind (Substanz, Kausalität), die Bestimmtheit durch Motive des Wollens nachzuweisen, das Einheitsstreben der Erkenntnis schon auf unteren Stufen auf ein praktisches Motiv zurückzuführen. Sie wird nicht allein beim Zweckbegriff die Entstehung im praktischen Gebiet aufzeigen, sondern auch bei dem Begriff des Gesetzes. Sie wird die von Kant eingeführte Scheidung von theoretischem und praktischem Gebiet, von Erkenntnis und Willen als methodisches Prinzip benützen, um noch viel schärfer zu scheiden und speziell im Gebiet des Erkennens die Beiträge praktischer Impulse genauer zu sondern. Dabei wird sie die Vernunft als ein besonderes Vermögen, das es bei Kant doch immer ist, beseitigen.

Dass Kant überhaupt diesen Unterschied eingeführt und auf die praktischen Wurzeln des Vernunftbegriffs hingewiesen hat, ist unleugbar ein grosser Fortschritt. Persönliche Motive haben viel dazu beigetragen; zu einer scharfen Kritik der theoretischen Beweise für die Vernunftideen hatte Kant erst die innere Freiheit, als er ihre praktische Begründung erkannte. Im Geist des Urhebers ist nicht, wie man es oft dargestellt hat, die Kritik das erste, die

1) Vergl. die geistreichen Ausführungen Diltheys, Schleiermacher p. 109 f., Einleitung in die Geisteswissenschaften 490.

praktische Begründung ein nachher ersonnener Notbehelf, vielmehr ist zu beidem der Grundgedanke in geschichtlicher und innerer Verbindung entstanden. Die mit seiner ganzen Persönlichkeit verschmolzene Rücksichtnahme auf die praktischen Grundsätze war auch hier entscheidend.

Trotzdem hat die Zurückführung der Vernunft auf das praktische Gebiet bei Kant ihre Schranken. Es steht ihr eine andere Gedankenrichtung im Wege, die gerade im umgekehrten Sinn wirkt. Das ist der durch die ganze praktische Philosophie hindurchgehende Zug, die Erscheinungen des Willens doch in Formen darzustellen, die dem Erkenntnisgebiet entnommen sind, und die sittlichen Normen durch Annäherung an die logischen zu befestigen. Die Gleichsetzung von Vernunft und Wille wird das im einzelnen zeigen. Es ist aber schon hier deutlich. Es ist doch „Vernunft", also ein Denken, was den Ausgangspunkt der Ethik bildet. Indem Kant in der Ethik ausgeht von den Grundsätzen, ist diese Anwendung des Vernunftbegriffs für ihn von selbst gegeben. Das Charakteristische ist, dass er diesen Ausgangspunkt genommen hat, der die Anwendung eines solchen mit der theoretischen Philosophie gemeinsamen Begriffs ermöglichte. Nicht mit Betrachtung der Willensverhältnisse hebt er an, sondern mit Prüfung der Grundsätze für den Willen, die selbst mit Hilfe des Erkennens aufgerichtet worden sind. Es ist, wenn man will, der rationalistische Zug in Kants Wesen, das Vertrauen auf die Tragweite des Erkennens, was sich hier geltend macht. Durch die ganze Geschichte des Rationalismus lässt sich die hohe Schätzung des Einflusses des Denkens auf den Willen verfolgen. Auch Kant hat sie geteilt, wenn auch lang nicht in dem Grad, wie sie bei Wolff entwickelt ist. Damit ist die Neigung verbunden, die logischen Normen als typisch für die ethischen zu betrachten, die ethische Notwendigkeit wie die logische aufzufassen, die Ausnahme von der ethischen Maxime wie die Ausnahme von der logischen Regel. Vernunftgemäss ist, was man demonstrieren kann (Wolff, Vernünft. Gedanken von Gott etc. § 369); und dieser logische Massstab wird von Kant auch in der praktischen Vernunft verwendet. Darum ist von Herbart (W. W. IX, 274) und seitdem oft, die praktische Vernunft Kants eine logische genannt worden, was doch nur eine Seite des Begriffs trifft. Die Allgemeinheit des kategorischen Imperativs ist als logische gedacht: die Ausnahme hebt den Begriff des Gesetzes auf; eine logische Erwägung ist es, die über die Taug-

lichkeit einer Maxime zum Gesetz und damit über das Merkmal des Sittlichen entscheidet.

Man muss beides, die Erkenntnis, dass erst auf praktischem Gebiet die Vernunft sich voll entfaltet, und das Streben, diese praktische Vernunft nun doch in theoretische, speziell logische, Formeln zu kleiden, zusammennehmen, wenn man den Grundbegriff der Ethik, die praktische Vernunft, verstehen will. Der Primat wird der praktischen Philosophie zugeteilt, aber der Schwerpunkt der praktischen Philosophie fällt in eine der theoretischen parallel gehende Betrachtung der allgemeingültigen Gesetze. Kant entlässt die praktische Philosophie aus der Verbindung mit der theoretischen, aber er gibt ihr ein Gewand mit, das letztere gewoben hat.

In beidem hat Kant den Charakter seines Zeitalters in geklärter und unendlich vertiefter Weise zur Darstellung gebracht. Der Vernunft traut dieses alles zu, und das einer Vernunft, in der die rein formalen, logischen Züge entscheiden; aber auch der Wolffischen Philosophie und der ganzen Popularphilosophie ist die Vernunft nicht Selbstzweck, sie stellt ihren ganzen Vernunftapparat unter den praktischen Zweck der Tugend. Kant hat diese Auffassung überschritten, doch nicht so, dass die Verwandtschaft unerkennbar würde.

Es ist mit eine Folge dieser entgegengesetzten Motive, dass in der Ausführung der Ethik der Begriff „praktische Vernunft“ eine wechselnde Bedeutung hat. Bisher, bei Hervorhebung der Beziehungen zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch, wurde dem Begriff der praktischen Vernunft überwiegend sein Inhalt gegeben im Moralgesetz: die reine praktische Vernunft ist das Vermögen, welches das über alle Beschränkung durch Zeit und durch Erfahrung erhabene Moralgesetz hervorbringt. Der so bestimmte Begriff der praktischen Vernunft ist reicher an inhaltlichen Bestimmungen und bietet somit mehr Vergleichungspunkte mit der theoretischen Vernunft dar. Aber schon bisher zeigten sich neben diesem Begriff die Spuren eines andern, der einen viel weiteren Umfang und einen unbestimmteren Inhalt hat, den man darum am besten bezeichnen kann als den formalen Begriff der praktischen Vernunft.

Im ersten § der Kr. d. pr. V. hat Kant unterschieden zwischen den Maximen und dem praktischen Gesetz. Nun ist nach den Bestimmungen, die er dort giebt, nicht allein das praktische Gesetz, sondern auch die Maxime, ganz abgesehen von ihrem Inhalt, Produkt der Vernunft. Im letzteren Fall erhält man den formalen Be-

griff von praktischer Vernunft. Und zwar ist die Thätigkeit der praktischen Vernunft hier geknüpft an das Vorhandensein einer allgemeinen Regel, sofern diese einen Zweck enthält, der durch eine Handlung, bezw. durch eine Reihe von Handlungen verwirklicht werden soll. Somit tritt hienach die praktische Vernunft in Thätigkeit überall, wo das menschliche Wollen durch eine allgemeine Regel bestimmt wird. Was auch der Zweck sein mag, welcher in der Regel enthalten ist — sobald die Regel nicht dem Zweck der Erkenntnis dienen soll, sondern eine praktische Regel ist, welche für einen herbeizuführenden Erfolg das Mittel bestimmt, so entstammt diese Regel der Vernunft, „weil sie Handlung als Mittel zur Wirkung als Absicht vorschreibt“ (pr. 22) [1]; pr. 71: „Die Beurteilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört . . . . . zur Vernunft . . . . . Vernunft allein ist vermögend, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen (so dass man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definieren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Prinzipien sind)“; vergl. Grundl. 37, Anm.

Nur eine Frage ist hier noch zu berühren. Muss nicht der formale Begriff der praktischen Vernunft noch erweitert werden, dahin, dass sie nicht allein durch Vermittlung der Maximen in Wirksamkeit tritt, sondern überhaupt, so oft ein Zweck das Handeln bestimmt. Wie steht es da, wo ich mich durch die Vorstellung eines mir aus irgend welchem Grund erstrebenswerten einmaligen Erfolgs zum Handeln bestimmen lasse, ohne dass eine Maxime meinem Wollen die Richtschnur gibt? Ist hiebei die praktische Vernunft auch beteiligt? Kant charakterisiert ja die Vernunft auch ganz allgemein durch das „Vermögen der Zwecke“, Grundl. VIII, 67: „Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt“; Grundl. VIII, 68: „Das Subjekt der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst“. Die Bestimmung durch einen Zweck scheint einen weiteren Spielraum zu haben, als die Be-

1) Dass Kant diese Regel hie und da dem Verstand zugeschrieben hat, kann die obige Darstellung als die normale nicht aufheben. IX, 293 z. B. („praktischer Verstand, der die Regel gibt“) ist die Dreiteilung sichtlich nach dem Schematismus des Schlusses geordnet (s. oben p. 111) und darum die Regel dem Verstand zugeschrieben. Dem Verstand gehört die Regel an, sofern auf die theoretische Seite an ihr geachtet wird, der praktischen Vernunft, sofern ihre praktische Bedeutung, als Maxime des Handelns, in Betracht gezogen wird.

stimmung durch eine Regel. Denn unter Zweck versteht Kant (Urt. 316) „die vorgestellte Wirkung, die zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist“. Diese Frage ist erst später zu entscheiden, wenn der Begriff des Willens in Betracht gezogen wird. Zunächst scheint es klar, dass die Einschränkung des Begriffs praktische Vernunft auf Maximen des Handelns der in Kants Ethik herrschenden Betrachtungsweise mehr entspricht.

Den formalen Begriff von praktischer Vernunft mögen weiter noch folgende Stellen beleuchten. Grundl. VIII, 36: „Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts andres als praktische Vernunft.“ Bei Beschreibung des empirischen Charakters bemerkt Kant (r 439), derselbe sei „eine gewisse Kausalität der Vernunft, sofern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen und die subjektiven Prinzipien seiner Willkür beurteilen kann“. Die Vernunftgründe, die man aus dem empirischen Charakter erschliessen kann, sind natürlich nicht allein die sittlich guten, sondern auch die unsittlichen; die „subjektiven Prinzipien der Willkür“ sind hier identisch mit den Maximen, den Produkten der Vernunft; somit erscheint nach diesen Definitionen auch die moralisch verwerfliche Maxime als Ausfluss der Vernunftthätigkeit, und zwar — um dieses Ergebnis künftiger Untersuchung schon hier vorauszunehmen, — ist auch die böse Maxime im Wesen der ausserzeitlichen, von der Erfahrung unabhängigen Vernunft begründet. Ein besonders deutlicher Beleg für die formale Auffassung der Vernunft im Unterschied von der Identifizierung von Vernunft und Sittlichkeit ist in der Rel. innerh. zu finden (p. 25), wo ausdrücklich unterschieden wird zwischen der Anlage des Menschen als eines vernünftigen Wesens und der Anlage des vernünftigen als eines der Zurechnung fähigen Wesens. Die spezifisch moralische Anlage ist also eine weitere zu der Vernunftanlage noch hinzukommende. Vergl. die Anm.: „es folgt daraus, dass ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, dass diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt, durch die blosse Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein“; von den drei Anlagen (zur Tierheit, zur Menschheit, zur Persönlichkeit) enthält die erste gar keine Vernunft, die zweite zwar

praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare, die dritte allein für sich praktische, d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft.

Eine besondere Färbung gibt Kant diesem formalen Begriff von praktischer Vernunft, wenn er, ob auch ganz unbestimmt, in ihr eine gewisse Regelmässigkeit in der Richtung ihrer Maximen findet. Die Maximen der Vernunft werden hier auf einen zusammenfassenden, wenn auch nur formalen Zweck bezogen, ohne dass hiemit eine sittliche Beurteilung über dieselben verbunden wäre: Kant erklärt nämlich, als vernünftiges Wesen wolle der Mensch notwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglicher Absicht dienlich und gegeben sind (Grundl. VIII, 49); das legt schon die theoretische Betrachtung, der Vergleich mit den Naturwesen nahe, vergl. r^{II}, 698: „nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es notwendig zum Grundsatz annehmen muss, dass kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportioniertes, mithin Unzweckmässiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urteilen“ . . . . .; es ist ein unmittelbares Postulat der praktischen Vernunft selbst, die Vermögen des menschlichen Wesens nach allen Seiten kräftig zu entwickeln (vergl. VII^{a} 319: „die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern“ . . . .). Und zwar ist die Vernunft auf eine harmonische Entfaltung der Kräfte bedacht, VII^{b} 190: „Die Vernunft geht auch im sinnlich-praktischen vom allgemeinen zum besonderen nach dem Grundsatz: nicht einer Neigung zu gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, dass jene mit der Summe aller Neigungen zusammen bestehen könne.“ Hier liegt ein Ansatz vor zu dem Versuch, aus dem formalen Begriff von Vernunft eine inhaltliche Bestimmung für die Maximen der Vernunft zu gewinnen. Aber für die Aufstellung eines Sittengesetzes hat Kant diesen Ansatz nicht weiter verwendet, vielmehr schroff abgeschnitten. Obgleich dieses Streben nach harmonischer Entfaltung aller Kräfte im Wesen der Vernunft selbst liegt, will Kant darin den Beitrag sehen, den die Vernunft ihrerseits zu dem Ideal der Glückseligkeit giebt, das somit, wenn auch nicht seiner konkreten Ausgestaltung, so doch seiner Form nach im Wesen des Menschen als vernünftigen Wesens begründet ist. Inwiefern Kant in der Ausführung der Ethik dennoch an dieses Postulat der Vernunft im formalen Sinn ange-

knüpft hat — im Begriff der Vollkommenheit — wird sich später zeigen. Im Vergleich mit dem engeren Begriff von praktischer Vernunft, wonach sie nur das Moralprinzip hervorbringt, sind diese Bestimmungen Reste von der Auffassung der Vernunft in der Wolff'schen Schule, in der auch jene Forderung der Ausbildung der Anlagen als Vernunftpostulat sich findet (Wolff, philos. pract. univers. § 46); Reste, die freilich stark genug sind, um in den Begriff praktische Vernunft Unsicherheit und Zweideutigkeit zu bringen.

Diesem formalen Begriff von Vernunft, nach welchem auf die Vernunft alle Maximen zurückgeführt werden, steht gegenüber ein anderer Begriff von Vernunft, nach welchem die Vernunft die Quelle des Moralgesetzes, der sittlich guten Maximen ist. Dieser Begriff tritt überall hervor, wo das Sittengesetz betrachtet wird als hervorgegangen aus der Gesetzgebung einer reinen praktischen Vernunft, also im Gedanken der Autonomie (vergl. pr. 39). Die Vernunft in diesem Sinn „macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst" (r 439). Während die Vernunft im formalen Sinn das Vermögen ist, Zwecke zu entwerfen, ist die Vernunft im materialen Sinn das Vermögen, nach bestimmten apriorischen Prinzipien die Zwecke auf ihren sittlichen Wert zu beurteilen. Das Gesetz, nach welchem die Maximen auf ihre Tauglichkeit zu moralischen Regeln, die Handlungen auf ihren sittlichen Wert beurteilt werden, der kategorische Imperativ, ist gegeben von der Vernunft im materialen Sinn. Und eben dieselbe Vernunft, welche das Gesetz hervorbringt, ist es nun, die demselben im Subjekt Geltung verschafft: die Vernunft bestimmt den Willen ganz von sich aus. Zwischen beiden Thätigkeiten der Vernunft, wonach sie das Moralprinzip hervorbringt und wonach sie es zur Anerkennung im Subjekt bringt, will Kant gar nicht geschieden wissen, erst durch beides zusammen ist der Begriff der praktischen Vernunft im materialen Sinn bestimmt. Und gleichwie der formale Begriff von Vernunft erweitert worden ist durch die Theorie, dass das vernünftige Wesen alle seine Kräfte entwickeln müsse, so wird der materiale Begriff von Vernunft nach einer Seite hin erweitert, welche zu dieser Bezeichnung „material" (während doch das Moralprinzip rein formal ist) erst das volle Recht giebt. Es wurde oben dargelegt (pag. 104 f.), wie Kant aus dem formalen Moralprinzip das inhaltliche Ziel der Sittlichkeit ableitet: eine solche Verbindung der vernünftigen Wesen unter sich, bei der die einzelnen vernünftigen Wesen Zweck an sich selbst sind.

Damit nimmt nun der materiale Begriff von Vernunft eine entschiedenere Gestalt an. Was einer solchen Verbindung widerspricht, das stimmt mit der Vernunft im materialen Sinn nicht mehr überein, mag es auch ein Grundsatz sein, welchen Vernunft im formalen Sinn hervorgebracht hat. Das „Reich der vernünftigen Wesen" ist der Hintergrund für den kategorischen Imperativ, das ist der inhaltliche Zweck, welchen die Vernunft im materialen Sinn hervorbringt und dem Subjekt als Norm des Sittlichen vorhält.

Dieser doppelte Begriff von Vernunft, der formale und der materiale, durchzieht die ganze Ethik. Aber hat denn Kant selbst — dieser Einwurf liegt nahe — nicht den verschiedenen Umfang und Inhalt dieses Begriffs klar erkannt und seinen doppelten Gebrauch scharf geschieden?

Er hat das versucht einmal in der Auszeichnung, welche er der praktischen Vernunft im zweiten Sinn gab, als einer reinen praktischen Vernunft. Sofern die Vernunft Zwecke setzt und Maximen entwirft, ist sie empirische praktische Vernunft, denn der Stoff der Zwecke und Maximen ist immer aus der Erfahrung geschöpft; sofern dagegen die Vernunft allen vernünftigen Wesen ihr Sittengesetz auflegt, ist sie reine praktische Vernunft, denn das Moralprinzip bedarf keiner aus der Erfahrung geschöpften Voraussetzung, da es sich rein von allem Inhalt hält und auf die blosse Form beschränkt. Aber obgleich die Unterscheidung von reiner und empirischer praktischer Vernunft jener doppelten Bedeutung von Vernunft nahe kommt, kann man doch nicht sagen, dass beide sich decken. Die Vernunft als das Vermögen, Zwecke zu entwerfen und allgemeine Grundsätze für das Handeln aufzustellen, ist eben nicht ein bloss empirisches Vermögen ohne apriorischen Grund im Wesen des Menschen. Wenn auch ihre einzelnen Produkte, die konkreten Zwecke und Maximen, der Erfahrung entnommen sind und nur empirisch erkannt werden können, so ist doch jenes Vermögen selbst im Wesen des menschlichen Geistes begründet. Und wenn man die Maximen selbst betrachtet, so führen, wie die Rel. innerh. deutlich lehrt, nicht allein die guten, sondern auch die sittlich verwerflichen Maximen, eben sofern sie Maximen sind, auf den intelligibeln Charakter zurück, also auf die Kausalität einer von der Zeit und ihrem wechselnden Inhalt unabhängigen Vernunft. Die Scheidung: formaler Begriff von Vernunft = empirische Vernunft, materialer Begriff = reine praktische Vernunft hält nicht vor, weil auch die Vernunft im formalen Sinn im intelligibeln Wesen des Ich begründet ist; nicht bloss in der empirischen Welt stossen

die beiden Begriffe von Vernunft zusammen, sondern der Dualismus setzt sich fort im Begriff der Freiheit. Wo Kant von einer reinen praktischen Vernunft redet, da denkt er nur an die Vernunft im materialen Sinn des Worts, thatsächlich aber überträgt er den formalen Begriff von Vernunft auch auf den intelligibeln Charakter, in welchem er den letzten Grund für die sittliche Entscheidung, für die Annahme guter oder böser Maximen sucht. Man kann demnach den doppelten Begriff von Vernunft nicht ohne weiteres gleichsetzen mit dem Gegensatz von reiner und empirischer praktischer Vernunft, wenngleich beide Gegensätze zum grössten Teil sich decken [1]).

Doch hat Kant noch in anderer Weise dem verschiedenen Gebrauch des Begriffs praktische Vernunft eine Wendung zu geben versucht, welche die durch denselben entstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen versprach. Er hat den Gegensatz von technisch-praktischer und moralisch-praktischer Vernunft eingeführt. Was er darunter versteht, lehren die Stellen pr. 74 f.: Die menschliche Vernunft hat „allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen auch in Absicht auf die Glückseligkeit . . . . . zu machen". „Der Mensch bedarf . . . . . Vernunft, um sein Wohl oder Wehe jederzeit in Betracht zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung von jener gänzlich zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen." Rel. 58 f.: Die Neigungen müssen zur Zusammenstimmung in einem Ganzen (Glückseligkeit) gebracht werden; die Vernunft, die das ausrichtet, heisst Klugheit, dagegen die Vernunft, welche das moralisch Böse ausrotten lehrt, heisst Weisheit. Urt. 353: Die moralisch-praktische Vernunft ist in uns von der technisch-praktischen „ihren Prinzipien nach wesentlich unterschieden". Die Imperative der Klugheit sind consilia, nicht praecepta der Vernunft (Grundl. VIII, 43 f.); die technisch-praktische Vernunft rät an, die

1) Es macht übrigens für die Schwierigkeiten, die aus dem Doppelsinn von praktischer Vernunft entstehen, im Grund keinen Unterschied, wenn man statt Vernunft im formalen und materialen Sinn einander gegenüberstellt: praktische Vernunft und reine praktische Vernunft; d. h. die Schwierigkeiten ergeben sich gerade so, wenn man von der Kantischen Bezeichnung ausgeht.

moralisch-praktische gebietet schlechthin (IX, 232). In der Grundl. VIII, 13—15 stellt Kant der Vernunft die doppelte Aufgabe: einmal einen an sich guten Willen hervorzubringen, als unbedingte Aufgabe, dagegen als zweite bedingte Aufgabe, die Glückseligkeit hervorzubringen.

Diese Einteilung technisch-praktische und moralisch-praktische Vernunft. die sich an Stelle des ursprünglich vorhandenen doppelten Begriffs von Vernunft schiebt, ist geeignet, Verwirrung herbeizuführen. Es ist festzuhalten, dass die praktische Vernunft im formalen Sinn (wenn man von einem weiter unten hervorgehobenen Gesichtspunkt absieht) zunächst noch ganz indifferent ist gegenüber den ethischen Unterschieden. Die Vernunft bringt Zwecke hervor und giebt die Mittel dazu an, sie schafft allgemeine Grundsätze, die freilich weiterhin der moralischen Beurteilung unterliegen, aber das praktische Vernunftvermögen im Menschen nach dem formalen Sinn des Worts legt. die sittlich verschiedene Bestimmung in seine Produkte noch gar nicht hinein, denn es bezeichnet nicht eine ethische sondern eine psychologische Thatsache. Eine und dieselbe Maxime, z. B. die Verstandeskräfte möglichst auszubilden, kann aus sittlich verschiedenartigen Beweggründen angenommen sein und im Verlauf der sittlichen Entwicklung des Individuums in den Dienst sittlicher oder unsittlicher Zwecke treten. Aber ist das Vernunftvermögen, welches die Maxime hervorbringt, nach seiner psychologischen Beschaffenheit ein anderes, wenn die Maxime in den Dienst der Forschung nach Wahrheit, als wenn sie in den Dienst eines betrügerischen Gewerbes tritt? Kant vermischt in dem Gegensatz technisch-praktische und moralisch-praktische Vernunft die psychologische Entstehung und die sittliche Beurteilung der Grundsätze des Handelns. Er schränkt den formalen Begriff von Vernunft, der die psychologische Entstehung der Maximen bezeichnen soll, auf den Dienst der Sittlichkeit ein. Dadurch wird vor allem die Stellung der sittlich guten Maximen verdunkelt. Denn sobald das Dilemma moralisch-praktische — technisch-praktische Vernunft aufgestellt wird, erscheinen die Produkte der moralisch-praktischen Vernunft ausserhalb aller Beziehung zum formalen Begriff von Vernunft, während sie nach dem ursprünglichen Sinn, den dieser Begriff bei Kant hat, doch eben als Maximen, als Grundsätze des Handelns, diesem Vermögen der Vernunft entstammen. Es liegt die Gefahr nahe, dass die Frage nach der ethischen Norm den Begriff verdrängt, welcher den psychologischen Hergang charakterisieren soll.

Demnach dient die Scheidung von technisch-praktischer und moralisch-praktischer Vernunft, die an sich einem richtigen Gedanken Ausdruck verleiht, in der Stellung, die Kant ihr gibt, doch dazu, den ursprünglichen Gegensatz im Begriff der Vernunft zu verhüllen. Der letztere aber wirkt trotzdem weiter und es hat mannigfache Verwirrung zur Folge, dass Kant zwei so verschiedenartige und sich doch mehrfach durchkreuzende Funktionen mit demselben Begriff „Vernunft" bezeichnet hat; denn beide Begriffe von Vernunft sind weder so ungleichartig noch so gleichartig, dass sie unbedenklich mit demselben Namen bezeichnet werden könnten. Beidemal ist im Begriff Vernunft eine Gesetzmässigkeit des Wirkens enthalten. Allein bei der Vernunft im formalen Sinn ist es eine psychologische Notwendigkeit, mit welcher wir Prinzipien des Handelns aufstellen; bei der Vernunft im materialen Sinn dagegen ist es eine ethische Notwendigkeit, die ein Gebot ausspricht, ein Sollen ausdrückt. Und doch ergeben sich auch wieder Beziehungen zwischen der verschiedenen Gesetzmässigkeit, mit welcher die Vernunft im einen und im anderen Sinn wirkt. Wenn die Vernunft Maximen hervorbringt, so ist das eine notwendige Vorbedingung des Sittlichen, denn wenn dem Menschen das Vermögen fehlen würde, allgemeine Grundsätze für sein Handeln aufzustellen und die einzelne Handlung darunter zu subsumieren, so gäbe es gar kein Moralprinzip. Es ist zunächst nur Vorbedingung, die Maximen können ja auch unsittlich sein. Und doch ist es mehr als das: die sittliche Beurteilung erkennt im Handeln nach Grundsätzen nicht bloss eine Bedingung des Sittlichen, sondern sie schätzt es selbst als etwas Sittliches; auch wo die Maximen verwerflich sind, nötigt uns die Betrachtung eines solchen Handelns nach Maximen Achtung ab, wie das auch Kant anerkennt (vgl. Anthr. VII^{b} 223, 2). Folglich ist die Aufstellung von Maximen für das Handeln und die Subsumption der einzelnen Handlung unter solche Maximen nicht bloss eine psychologische Thatsache, sondern ist als ein sittlich wertvolles Moment anzuerkennen. Umgekehrt kündigt sich die ethische Notwendigkeit des kategorischen Imperativs schliesslich für das Bewusstsein des Subjekts doch durch die psychologische Notwendigkeit an, mit welcher dieser Gedanke einer allgemein gültigen absoluten Verpflichtung auftritt und sich als eine Forderung bezeugt, die unabhängig von individuellen Unterschieden aus dem Wesen des menschlichen Geistes hervorgeht. Indem nun Kant den Gegensatz, der bei ihm zwischen der Vernunft im einen und im andern Sinn sich aufthut, durch den Gebrauch des-

selben Begriffs verdeckt, entsteht eine Unklarheit. Es gewinnt bei Kant den Anschein, als ob Vernunft im materialen Sinn nicht gebunden sei an die psychologischen Voraussetzungen, unter denen allein das Subjekt Maximen anerkennt und sein Wollen bestimmen lässt; und ebenso als ob Vernunft im formalen Sinn, wenn sie Maximen hervorbringt, schon an sich in einem Gegensatz stehen würde zur Vernunft im materialen Sinn. Dadurch hat sich Kant vor allem die Anwendung des Moralprinzips auf inhaltlich bestimmte Maximen sehr erschwert. Und weiter hat er dadurch seine ganze Anschauung vom psychologischen Verlauf des sittlichen Wollens ins Schwanken gebracht. Die volle Tragweite dieser Zweideutigkeit im Begriff der praktischen Vernunft tritt übrigens erst zu Tage, wenn im nächsten Kapitel der Begriff des Willens in Betracht gezogen wird, welcher mit dem Begriff der Vernunft eigentümliche Beziehungen eingeht.

Der Doppelsinn in dem Begriff „Vernunft" zeigt sich auch im Begriff des „vernünftigen Wesens". Aus verschiedenen Gründen erfordert dieser Begriff noch eine besondere Untersuchung. Er ist von grosser Wichtigkeit, da er der ganzen Ethik zu Grund liegt. Unzähligemal kehrt in den praktischen Schriften der Satz wieder, das Sittengesetz solle nicht für den Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen gelten.

Auch hier zeigt der formale Begriff von Vernunft seine Einwirkung. Fragen wir was das Charakteristische des vernünftigen Wesens ist, so erhalten wir die Antwort (VIII, 67): „die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt"; das vernünftige Wesen, „die Intelligenz" wird (pr. 150) definiert als ein „Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist". In der Rel. innerh. (25. Anm.) findet sich im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Anlage zur Vernunft und Anlage zur sittlichen Persönlichkeit die hypothetische Annahme vernünftiger Wesen, die das Sittengesetz nicht besitzen: „Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objekten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkür zu bestimmen, hiezu aber die vernünftigste Ueberlegung, sowohl was die grösste Summe der Triebfedern als auch die Mittel .... betrifft, anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, ... zu ahnen." Der hier angedeutete Begriff des vernünftigen Wesens ist um so auffallender als Kant an andern Stellen in diesem Begriff den formalen Sinn von Vernunft völlig zurück-

treten lässt, die Aeusserung thut (pr. 96 f.), dass der Begriff der Maxime auf ein von Sinnlichkeit freies höchstes vernünftiges Wesen gar nicht anwendbar sei, ja zuletzt den Begriff des vernünftigen Wesens darin aufgehen lässt, dass in ihm Vernunft und Wille in dem Verhältnis zu einander stehen, welches das moralische Gesetz verlangt./ Ueberwiegend ist jedenfalls beim Ausdruck „vernünftiges Wesen" der materiale Begriff von Vernunft zu Grund gelegt: das vernünftige Wesen ist ein solches, welches sich durch die blosse Vorstellung des Sittengesetzes zum sittlichen Handeln zu bestimmen vermag. Hier ist nicht mehr das charakteristisch, dass das vernünftige Wesen sich Zwecke setzt und Maximen entwirft, sondern dass es einen absoluten Zweck aus sich hervorbringt und seinem Willen ein verbindliches Gesetz gibt.

Versteht man den Begriff des vernünftigen Wesens nach herrschendem Sprachgebrauch, so zeigt er immer noch einen verschiedenen Inhalt. Es ist in diesem Begriff, wie ihn Kant seiner Ethik zu Grund legt, der Begriff des Willens mit eingeschlossen (vgl. p. 38: „Wesen, die Vernunft und Wille haben", pr. 44 u. ö.), oder deutlicher gesagt das vernünftige Wesen ist bezeichnet durch das Verhältnis, in dem bei ihm Vernunft und Wille zu einander stehen (vgl. pr. 69), nämlich dadurch, dass der Wille sich selbst bestimmt nach dem reinen Vernunftgesetz. Aber sobald man diese abstrakte Formulierung konkreter zu gestalten sucht, ergibt sich, dass die vernünftigen Wesen sich auf ganz verschiedene Art durch die Vernunft im materialen Sinn bestimmen lassen. Diese Selbstbestimmung kann eine unausbleiblich aus der Natur des vernünftigen Wesens hervorgehende sein, oder aber sie ist nicht unausbleiblich — dann ist das vernünftige Wesen ein solches, das bloss die Möglichkeit dieser Selbstbestimmung durch reine Vernunft enthält./ Kant wollte den höchsten Grundsatz der Ethik so formulieren, dass er für diese beiden Arten von vernünftigen Wesen, das heilige und das sinnlich-vernünftige Wesen, in gleicher Weise passend ist. Aber es ist ihm das doch nicht gelungen. Nur der Gedanke der Autonomie, die Forderung, dass der angenommene Grundsatz solcher Wesen aus ihnen selbst erzeugt sei, stellt die Verbindung her, dagegen schon der Begriff des Gesetzes, vollends aber der kategorische Imperativ und die verschiedenen weiteren Formulierungen des Moralprinzips passen nur noch für die endlichen vernünftigen Wesen. Darum wird der Begriff sofort wieder eingeschränkt auf diejenigen vernünftigen Wesen, welche noch anderen Bestimmungsgründen als dem Sittengesetz zu-

gänglich sind (vgl. pr. 38, VIII, 21. Anm.); der Zwang, welchen der kategorische Imperativ verkündet (IX. 222) und welcher der Selbstbestimmung des Willens die bestimmtere Gestalt gibt, passt doch nur für vernünftig-sinnliche Wesen. Eine weitere Näherbestimmung erfährt der Begriff vernünftiges Wesen in dem Abschnitt der Kr. d. pr. V., welcher von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft handelt. Denn eine Triebfeder wird nur den erschaffenen vernünftigen Wesen, dem göttlichen Willen dagegen nicht zugeschrieben (pr. 87). Die Achtung, in welcher Kant diese Triebfeder findet, ist (pr. 92), „eine Wirkung aufs Gefühl mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens"; darum kann man einem höchsten, von Sinnlichkeit freien vernünftigen Wesen Achtung nicht beilegen. Dieselbe Einschränkung auf endliche, sinnlich-vernünftige Wesen trifft die Begriffe Interesse und Maxime (pr. 96). Ebenso ist natürlich der Begriff der Pflicht eingeschränkt auf endliche vernünftige Wesen oder auf „vernünftige Geschöpfe" (pr. 99 f., 102).

Wo diese Einschränkung auf endliche Vernunftwesen noch nicht eingeführt ist, sondern die Gültigkeit des Sittengesetzes für alle Vernunftwesen, ein höchstes von Sinnlichkeit freies nicht ausgenommen, proklamiert wird, kann man streng genommen nicht sagen: das Sittengesetz wird auf den Begriff vernünftiges Wesen begründet oder aus ihm abgeleitet, als ob dieser Begriff noch mehr umfasste als die im Sittengesetz verlangte Zugänglichkeit des Willens für Vernunftprinzipien, vielmehr ist dann das vernünftige Wesen durch nichts anderes charakterisiert als durch die Anerkennung des Sittengesetzes, deren es fähig ist, im geraden Widerspruch mit dem formalen Begriff von Vernunft und vernünftigem Wesen, welcher in Rel. 25 zur Unterscheidung von Anlage zur Vernunft und zur sittlichen Persönlichkeit geführt hat.

Bisher wurde bei dem Begriff „vernünftiges Wesen" davon ausgegangen, dass Kant mit diesem Begriff, wenn auch nur in hypothetischer Weise, ausser den Menschen noch andere vernünftige Wesen treffen wollte. Man darf diese Anschauung als die herrschende bezeichnen, wenn auch der Grad der Sicherheit, mit welcher Kant die Existenz solcher anderer Vernunftwesen annahm, verschieden bestimmt wurde. Einer der häufigsten Vorwürfe gegen Kants Ethik ist eben diese Ausdehnung der Gültigkeit des Sittengesetzes auf die vernünftigen Wesen überhaupt. Es seien zum Beweis nur folgende Meinungsäusserungen angeführt. Jürgen Bona Meyer, Kt.'s Psychologie 196; Trendelenburg, Histor. Beitr. zur

Philos. Bd. III, 185; Erdmann, Kt.'s Kriticismus 154; Pfleiderer in Fichte's Zeitschrift 77, 241; Laas, Ideal. und Positiv. II, 165, Anm. 2.

Dagegen hat Cohen die Aufstellung Kants verteidigt, indem er ihr eine eigentümliche Deutung gegeben hat (K.'s Begr. d. Ethik 137 ff.). Cohen lehnt als „lächerlich" die Ansicht Schopenhauer's (Grundpr. der Ethik. 2. A. 1860. p. 131 f.) ab, dass Kant dabei an „die lieben Engelein" gedacht habe. Er gibt zu, dass diese Verallgemeinerung in der That auffallend und zum Irreführen geeignet sei. Aber der tiefere Grund derselben sei: Kant wolle damit möglichst scharf den Unterschied der Realität, um die es sich im Sittlichen handle, von der anthropologischen Erfahrungsrealität hervorheben. Das Grundproblem der Ethik, die Begründung der eigenartigen Realität[1]) des Sittlichen, solle durch die Einführung des Begriffs „vernünftiges Wesen" ganz aus dem Gesichtskreis der Psychologie gerückt werden. Nicht um eine Anwendung auf andere vernünftige Wesen ausserhalb der Menschheit handle es sich, sondern dieser Begriff sei vielmehr darauf berechnet, auf die Menschheit angewandt zu werden und den Begriff derselben dadurch zu erhöhen: die Tierheit im Menschen soll eliminiert, die Freiheit sein Gattungscharakter werden. Der Gedanke an vernünftige Wesen ausserhalb der Menschenwelt, der sich in den vorkritischen Schriften Kants finde, sei hier umgewandelt in ein „Grenzgebild des erfahrungsmässigen Denkens, — in das Noumenon einer regulativen Maxime". Daran reiht sich bei Cohen noch ein weiterer Grund, weshalb Kant die vernünftigen Wesen und nicht die Menschen zu Trägern des Sittengesetzes gemacht hat (p. 242): die positive Bedeutung des Freiheitsbegriffs bei Kant bestehe darin, dass der Träger des Sittengesetzes nicht als blosses Mittel betrachtet werde, sondern als Selbstzweck, als Endzweck; einen solchen „stellt nicht wohl der sinnliche Mensch dar, aber das Vernunftwesen kann ihn bezeichnen".

Wenn somit Cohen den Gebrauch des Begriffs vernünftiges Wesen auf den Gegensatz gegen die psychologische Begründung der Ethik zurückführt, so ist nach dem im ersten Kapitel Ausgeführten kein Zweifel, dass dieses Motiv bei Kant wirksam gewesen ist. Ebenso hat das Dilemma, das Cohen aufstellt: vernünftiges Wesen — sinn-

1) Der Begriff „Realität" in diesem Zusammenhang ist berechtigt als Darstellung des Kantischen Gedankens. Näher bei der Form der Kantischen Philosophie bleibt jedoch der Begriff „Notwendigkeit" (anstatt „Realität"); vgl. die Ablehnung des Begriffs Realität für die Ethik in dem Brief an Herz XI, 65.

licher Mensch, der Mensch als Tier, seinen Grund in der bei Kant herrschenden Betrachtungsweise. Von Anfang an wird bei Kant das menschliche Wesen nach den zwei Seiten „sinnliches“ und „vernünftiges“ geschieden und die Vernunft der „Tierheit im Menschen“ entgegengesetzt (vgl. pr. 90 u. o.) [1]; und schliesslich lässt sich auch das nicht leugnen, dass die Bezeichnung „vernünftiges Wesen“ in erster Linie doch nicht gewählt ist, um andere vernünftige Wesen hereinzuziehen, sondern ihren Wert für Kant behalten würde auch dann, wenn diese Beziehung ausgeschlossen wäre. Kant will das Sittengesetz auf das allen Menschen Gemeinsame gründen, nun lässt er dieses Gemeinsame nahezu ganz — zumal in der Ethik — auf die Seite der Vernunft fallen; was im menschlichen Wesen nicht zur Vernunft gehört, das ist individuell verschieden. So lässt sich die Anwendung des Begriffs „vernünftiges Wesen“ an Stelle von „Mensch“ verstehen, auch ohne dass die Beziehung auf andere Wesen als den Menschen darin enthalten wäre. Man vergleiche dazu Stellen wie Grundl. VIII. 5 f., I, 547. Kant will durch diese Bezeichnung eine Scheidewand aufrichten zwischen dem prinzipiellen und dem angewandten Teil der Ethik: im prinzipiellen Teil wird ein Gesetz gesucht, dessen Wurzeln weiter hinabreichen als in das Wesen des Menschen, wie es in Sinnlichkeit und Vernunft gespalten ist, hinab in die bei allen Menschen identische reine praktische Vernunft vgl. IX, 227 (Einl. zur Tugendl.): „Für endliche heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) gibt es keine Tugendlehre, sondern bloss Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft, indes dass die erste zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewusstsein des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden.“ Man kann demnach den Gegensatz auch so formulieren: Kant verwendet in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Grundl. den Begriff vernünftiges Wesen nicht in erster Linie deshalb, weil er auf aussermenschliche Vernunftwesen Rücksicht nehmen will, sondern er schliesst in diesen Begriff hypothetischer Weise solche Wesen mit ein, um den sachlichen Unterschied schärfer hervortreten zu lassen, dass die Autonomie der praktischen Vernunft klar geschieden

1) Vielleicht der schärfste Ausdruck für diesen Gedanken findet sich VII[a] 321: „eine Tiergattung soll Vernunft haben“. Die Scheidung hat doch etwas bedenkliches.

werden soll von dem erst in zweiter Linie zu berücksichtigenden Verhältnis des Sittengesetzes zu dem Widerstand der Neigungen im Menschen (vgl. auch Lehmann, K.'s Prinz. der Ethik 1880, p. 21). Daraus erklärt sich auch, dass Kant, sobald er sich in der Ethik konkreteren Bestimmungen nähert, statt „vernünftiges Wesen" wieder den vollen Begriff „Mensch" einführt.

Sonach wäre von Cohen ein richtiges Motiv bezeichnet für die Verwendung des Begriffs, ein Motiv, das nicht nötigen würde, die Beziehung auf vernünftige Wesen ausserhalb der Menschenwelt in diesem Begriff hervorzuheben. Aber man darf doch fragen: war es zu dem Zweck, den Kant nach dieser Ansicht hätte erreichen wollen, unbedingt notwendig, dem Begriff „vernünftige Wesen" diese Weite zu geben, wäre nicht dieselbe begriffliche Scheidung erreicht worden, wenn das Sittengesetz begründet worden wäre auf den Menschen als vernünftiges Wesen? Lässt sich das Hereinziehen anderer vernünftiger Wesen so ganz ohne Rest aus der Absicht erklären, den Begriff vernünftiges Wesen als „regulatives Prinzip" in der Begründung der Ethik zu verwenden? Es ist doch unstreitig, dass Kant das Recht gibt, von einer „Ausdehnung des Sittengesetzes auf andere vernünftige Wesen als den Menschen" zu sprechen.

Häufig genug treten sich die Begriffe „vernünftige Wesen überhaupt" und „die Menschen als vernünftige Wesen" gegenüber wie Gattung und Art (besonders häufig in der Grundl.). Es soll in dem prinzipiellen Teil der Ethik abgesehen werden nicht allein von den Besonderheiten des menschlichen Wesens (nämlich nach seiner individuellen, sinnlichen Seite), sondern selbst von der besonderen Natur der menschlichen Vernunft (Grundl. VIII, 35 ebenso 52). Weiter ist zu vergleichen pr. 38: Das Prinzip der Sittlichkeit .... „schränkt sich nicht bloss auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schliesst sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit ein"; pr. 132: „die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung für das moralische Gesetz". Der Gedanke an andere Vernunftwesen lag Kant aus seiner vorkritischen Zeit nahe. In den Träumen eines Geistersehers hat Kant die Hypothese des Zusammenhangs zwischen dem Privatwillen und einem allgemeinen Willen eingeführt und dabei dem menschlichen Willen eine Stelle angewiesen „unter den geistigen Substanzen des Universums" (vergl. VII[a] 55 ff.). Wenn Kant das auch nur als Hypothese ansieht (vergl. ib. 72) und später ein solches Hinausgreifen

in die Geisterwelt durch die kritischen Grundsätze der Erkenntnistheorie noch schärfer abgeschnitten wird, als es in dieser Schrift schon geschieht [1]), so ist diese Hypothese doch ein merkwürdiges Denkmal und Anzeichen dafür, nach welcher Richtung Kant's Phantasie hier gegangen ist. Die Lehre von der intelligibeln Welt, wie er sie später ausbildet, ist wohl viel mehr den kritischen Grundsätzen entsprechend formuliert, aber der Wert, den Kant auf diese Lehre gelegt hat, lässt sich doch nicht rein aus dem Bedürfnis des Systems der Ethik erklären, sondern weist zurück auf diese älteren Anschauungen und Theorien Kant's. Auch in der Naturgesch. des Himmels hat sich Kant mit der Annahme vernünftiger Wesen auf andern Planeten beschäftigt (VI, 214 ff.); dass er hier die Kenntnis von denselben nicht rundweg verneint hat, zeigt seine ganze Behandlung der Sache, und ausserdem bestätigen es gelegentliche Aeusserungen wie VI, 210: „der Mensch, welcher unter allen vernünftigen Wesen dasjenige ist, welches wir am deutlichsten kennen" (vergl. auch noch VII[a], 325 Anm., 372, Anthr. VII[b] 274 f.).

Damit ist noch nichts gegeben, was weiter führte als bis zu dem Satz: Kant hat in rein hypothetischer Weise von diesen andern vernünftigen Wesen gesprochen. Er hat in seinen späteren Hauptschriften diesen transscendenten Hintergrund nicht völlig verschwinden lassen, aber er hat auch ihm gegenüber den kritischen Standpunkt gewahrt und nur von einem „Vorstellen", „Denken", aber nicht von einem „Erkennen" solcher Wesen gesprochen. Besonders in der Kr. d. Urt. tritt diese vorsichtige Fassung des Begriffs hervor, vergl. Urt. 287: Der Begriff, „den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können"; Urt. 291: „alle vernünftigen, mit der Sinnenwelt in Verbindung stehenden Wesen, so-

1) Es ist wohl verständlich, dass bei Besprechung der Stellung dieser Schrift innerhalb des Entwicklungsgangs der Kantischen Erkenntnistheorie mehr die kritische Wendung hervorgehoben wird, die solche metaphysische Spekulationen abschneidet, als der Reiz, den sie für Kant trotzdem haben; ebenso aber auch, dass hier der letztere mehr betont wird als gewöhnlich geschieht. Doch sagt auch Paulsen (Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie p. 91): „Dass ihm diese Gedanken vertraut und gemütlich wertvoll sind, mag man auch aus der Wiederkehr derselben in den späteren Schriften schliessen, z. B. in der Stelle der Kr. d. r. V., wo von dem corpus mysticum der vernünftigen Wesen die Rede ist".

weit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können."

Und doch ist dieser transscendente Hintergrund nicht ohne Einfluss auf Kant's Anschauung gewesen, obwohl das Mass dieses Einflusses schwer abzuschätzen ist, da hier nicht mehr streng wissenschaftliche Begriffe, sondern persönliche Motive in Betracht kommen. Würde die Ausdehnung des Sittengesetzes auf alle vernünftigen Wesen allein aus dem Bedürfnis, die Ethik in ihrem prinzipiellen Teil scharf von der Psychologie abzugrenzen, positiv ausgedrückt, aus dem Zweck das Sittengesetz auf den Begriff des Vernunftwesens zu gründen, abgeleitet werden können, wäre kein weiteres Motiv aufzuzeigen, so hätte es allerdings keinen Sinn mehr, Kant den Vorhalt zu machen, dass er den Begriff der Gattung statt der Art zu Grund gelegt habe. Allein es findet sich wirklich ein weiteres selbständiges Motiv für die Ausdehnung des Sittengesetzes auf alle vernünftigen Wesen. Kant wollte den Wert und die Geltung des Sittengesetzes erhöhen durch den Gedanken, dass der Mensch durch dasselbe in eine höhere Sphäre, in die Gemeinschaft mit andern vernünftigen Wesen emporgehoben wird, vergl. z. B. VII[a] 372: „und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten (I. Mose III, 22), nämlich in Ansehung des Anspruchs, selbst Zweck zu sein." Die Begeisterung, mit welcher Kant davon spricht, dass wir durch das Sittengesetz in die Gemeinschaft mit andern vernünftigen Wesen eingereiht, gleichsam in eine höhere Welt gerückt werden, lässt sich nur verstehen, wenn man sich als Hintergrund seiner Anschauung die hypothetische Annahme vernünftiger Wesen ausserhalb der Menschenwelt vorstellt, wobei natürlich in erster Linie an die Gottesidee zu denken ist. Für die Wertschätzung des Sittengesetzes ist es nicht gleichgültig, ob es nur auf die Menschen oder auf die vernünftigen Wesen überhaupt angewandt werden soll, und es ist keine Frage, dass dieses Motiv, dem Sittengesetz die denkbar höchste Wertschätzung zu sichern, von starkem Einfluss war. Dieses Motiv hat sich dann verbunden mit jener aus der vorkritischen Zeit überkommenen Annahme vernünftiger Wesen ausserhalb der Erfahrungswelt. Dann kann man aber auch nicht mehr sagen, Kant habe sich streng auf der Linie gehalten, dass die Verwendung des Begriffs „vernünftiges Wesen" bloss regulative Bedeutung habe. Endgültig liesse sich das allerdings erst bei Behandlung des Freiheits-

begriffs entscheiden. Denn mit der Auffassung desselben geht auch die Frage Hand in Hand, wie weit Kant mit der Ausdehnung des Sittengesetzes auf alle vernünftigen Wesen die Grenzen der Erfahrungswelt überschritten hat; dabei ist vor allem zu untersuchen, welche Art von Realität Kant (auf Grund der praktischen Philosophie) dem höchsten vernünftigen Wesen eingeräumt hat [1]). Soviel lässt sich jedoch sagen: Kant's Absicht, dem Sittengesetz durch diese Ausdehnung seiner Gültigkeit erhöhte Bedeutung zu geben, war für die Verwendung des Begriffs „vernünftiges Wesen" mitbestimmend, wenn auch neben dem methodischen Grund, den Cohen richtig hervorhebt, in zweiter Linie. Sonst wäre unverständlich, warum an so vielen Stellen der Begriff wie ein Gattungsbegriff über die „Menschen als vernünftige Wesen" gestellt wird. Und diese Nebenbeziehung war für die Gestaltung der Ansicht Kants doch nicht so ganz ohne Einfluss. Das zeigt z. B. die Beweisführung pr. 41: fremde Glückseligkeit darf das Objekt, aber nicht der Bestimmungsgrund

1) Diese Frage ist schwer zu beantworten. Ich kann jedoch nicht verschweigen, dass mir Cohens Auffassung hier sich nicht mit Kants eigener Ansicht zu decken scheint. Für Kant hat, wenn der Ausdruck erlaubt ist, die Gottesidee eine gesichertere substantiellere Realität; sie wird von ihm nicht aufgelöst in eine regulative Idee, einen Gesichtspunkt der Betrachtung. Auch von der Freiheit dürfte dies gelten. Cohens Auffassung streift zu nahe an den Illusionismus; Kants ohnedem bedenkliches „als ob" erfährt hier noch eine Verschärfung nach der Seite des Skeptischen. Wie weit das in der Konsequenz der Kantischen Erkenntnislehre liegt und methodische Vorteile bietet, ist hier nicht zu untersuchen. Aber man darf nicht vergessen, dass mit dem Begriff Gottes als Postulat in Verbindung gesetzt wird die Unsterblichkeit und hier handelt es sich doch gewiss um die Annahme einer Weiterexistenz des endlichen Vernunftwesens, nicht bloss um einen methodisch notwendigen Gesichtspunkt „als ob" wir weiter existierten. Auch bei der Gottesidee handelt es sich für Kant in der praktischen Philosophie um einen Beweis für den Glauben an die Existenz Gottes, nicht um einen Beweis für die Notwendigkeit eines Gesichtspunkts. Freilich bleibt hier vieles in Kants Bestimmungen schwankend, zumal die Freiheitslehre ist nach dieser Seite noch nirgends genügend zergliedert worden. Es führt das in die dunkelsten Partien der Erkenntniskritik, in die Frage nach der Bedeutung der Begriffe Dasein, Existenz, Realität, in die weitschweifigen und daher schwer fassbaren Ausführungen der praktischen Schriften und in die unvermeidlichen Irrgänge der Aussprüche über das Ding an sich, über welche die Anschauungen durch die gehäuften Erklärungen nicht klarer zu werden scheinen.

des sittlichen Willens sein; wäre sie letzteres, so müsste man voraussetzen, dass wir in dem Wohlsein anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfnis finden, so wie die sympathetische Sinnesart bei Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfnis kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. Hier ist entgegen dem sonstigen Streben Kants, alles Gemeinsame im menschlichen Wesen auf Seite der Vernunft fallen zu lassen, die „sympathetische Sinnesart" als Gemeingut der vernünftigen Wesen, sofern sie Menschen sind, zugegeben [1]). Aber die Möglichkeit, mit dem sittlichen Wollen an sie anzuknüpfen, schneidet sich Kant dadurch ab, dass er den höheren Massstab „vernünftiges Wesen überhaupt" anlegt. So setzt sich zwischen dem Menschen als vernünftigem Wesen und seinen übrigen Vermögen nicht bloss ein Unterschied, sondern geradezu ein Gegensatz fest, eine Kluft, welche durch die Vorteile für die Methode nicht genügend gerechtfertigt ist und welche Kant, nachdem er sie im prinzipiellen Teil der Ethik aufgerissen hat, in der angewandten Ethik schwer überbrücken kann.

Schon aus der bisherigen Untersuchung über den Begriff Vernunft und Vernunftwesen hat sich eine weitere Frage ergeben, das Verhältnis der Vernunft zur Persönlichkeit. In welchem Verhältnis steht dieses Vermögen der Vernunft zur Geistesthätigkeit des einzelnen Individuums? Kants Streben geht überall darauf, die allen Menschen gemeinsamen Funktionen herauszustellen und sorgsam von allen individuell verschiedenen Elementen loszutrennen; nahezu alle diese identischen Funktionen sind aber, wie gezeigt wurde, dem Vermögen der Vernunft zugeteilt. Auf der anderen Seite findet Kant die individuell verschiedenen Elemente vor allem im Gefühl, und, soweit sie ins theoretische Gebiet gehören, in der Einbildungskraft.

Darum mögen zunächst einige Bemerkungen über das Verhältnis der Vernunft zur Einbildungskraft vorangehen [2]). In der Einbildungskraft hat Kant ein besonderes Vermögen der mensch-

1) Ganz sicher ist das allerdings nicht. Man kann es auch so auslegen, dass die sympathetische Sinnesart nur als Eigenschaft eines Teils des Menschen bezeichnet werden soll. Immerhin ist der Gegensatz nicht: „bei allen Menschen" sondern: „bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott...)".

2) Vgl. Schleiermacher, Grdl. einer Krit. aller bish. Sittenl. p. 23 und 269.

lichen Seele erkannt (vergl. r[I] 110, 103. VI, 385 Anm.). Er hat sie bald zur Sinnlichkeit gerechnet (z. B. Urt. 231), bald zur Vernunft oder zum Verstand (z. B. r[II] 679 Anm.); gewöhnlich aber ihr die Vermittlung von Sinnlichkeit und Vernunft oder Verstand übertragen (s. Urt 232, r[I] 133, r[II] 672, 680 u. ö.). Wenn die vorliegende Untersuchung sich auch auf die psychologischen Voraussetzungen der Kr. d. r. V. ausdehnen würde. so würde die Einbildungskraft darin eine wichtige Stelle einnehmen. Ebenso ist sie in der Kr. d. Urt. von grosser Bedeutung, da sie durch ihre Harmonie mit dem Verstand das Gefühl des Schönen erzeugt und in ihrem Abstand gegenüber den Ideen der Vernunft, die auf das Unendliche gehen. das sie selbst nicht darzustellen vermag, das Gefühl des Erhabenen hervorbringt.

Was ihr Verhältnis zur Vernunft betrifft, so hat Kant wohl auch unter Vernunft im allgemeinen Sinn des Worts die Einbildungskraft mit befasst, vergl. Rel. 66: „Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft. die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist, dass wir uns keinen moralischen Wert von Belang an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Aeusserung auf menschliche Weise vorstellig zu machen"; hier ist Vernunft gleichbedeutend mit Vorstellungsvermögen überhaupt, Denken und Phantasie zusammengenommen. Dagegen macht das Zusammenwirken von Vernunft und Einbildungskraft in den Ideen Schwierigkeiten. Die Ideen einfach der Phantasie zuzuweisen, wie Schleiermacher thut (l. c. pag. 23), geht nicht; aber die Frage, ob ihr nicht ein Anteil an der Gestaltung dieser Vernunftprodukte zufällt, darf man doch aufwerfen. Denn die Grenzen zwischen beiden sind hier nicht so durchaus sicher bestimmt. Es fragt sich, wie weit bei den Antinomien die Einbildungskraft mitwirkt, z. B. in dem Bestreben, ein in Raum und Zeit sich darstellendes Weltganzes zu begreifen. sei es durch Konstatierung eines Anfangs und Endes oder durch die Behauptung seiner Unendlichkeit und Unbegrenztheit (vgl. Kants eigene Aeusserung in der Anm. zur Antithese der dritten Antinomie r 373: „wer hat euch geheissen . . . . damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunkt verschaffen möget, der unumschränkten Natur Grenzen zu setzen?"). Geht nicht — im Sinne Kants — die Vernunft mit ihren Schlüssen nur da über das Erfahrungsgebiet hinaus, wo die Einbildungskraft mit trügerischem Licht voranleuchtet? Wirken demnach nicht in den Ideen Vernunft und Einbildungskraft zusammen? Oder darf auf theoretischem Gebiet die Einbildungs-

kraft nicht in eine so lebendige Wechselwirkung mit der Vernunft treten, wie auf dem Gebiet der Aesthetik? Kant selbst hat den Unterschied aufgestellt (Urt. 81, vgl. r 452 ff.), dass die Idee Produkt der Vernunft sei, dagegen das Ideal, die Verkörperung der Idee, Produkt der Einbildungskraft, sofern die Einbildungskraft das Vermögen der Darstellung bezeichne. Allein bezeichnet die Einbildungskraft bei Kant nur das Vermögen der Darstellung, besitzt sie nicht — man denke an die Rolle, die sie in der transscendentalen Deduktion der Kategorien spielt — daneben auch die Fähigkeit zu verbinden und hervorzubringen? Und lässt sich überhaupt zwischen Idee und Ideal so scharf scheiden? Was ist der Gottesbegriff? was der Begriff der Glückseligkeit? Idee oder Ideal? Beide Begriffe werden bald Idee, bald Ideal genannt. Der Unterschied zwischen Vernunft und Einbildungskraft ist hier bezeichnet durch das nähere Verhältnis, in welchem die Einbildungskraft zu der Sinnlichkeit, zu der Anschauung steht. Daneben macht sich eine andere Unterscheidung geltend. Die Vernunft bezeichnet die allen Menschen gemeinsamen Geistesthätigkeiten — und insofern werden die Ideen auf die Vernunft zurückgeführt, als sie nicht aus individuellem Belieben, sondern mit innerer Notwendigkeit bei allen Menschen sich bilden — wogegen auf die Einbildungskraft das individuell Verschiedene zurückgeführt wird, die verschiedene Gestaltung, welche die Ideen bei den einzelnen Individuen annehmen können. So berühren sich beide Vermögen nun vor allem auf praktischem Gebiet in dem Begriff der Glückseligkeit.

Die Glückseligkeit ist „ein Ideal nicht der Vernunft sondern der Einbildungskraft“ (Grundl. VIII, 44); sie ist als ein Problem dem Menschen aufgedrungen, nicht sofern er ein vernünftiges, sondern sofern er ein endliches, sinnlich-vernünftiges Wesen ist (pr. 29). Aber auf der andern Seite hat doch auch die Vernunft im formalen Sinn Anteil an diesem Ideal, sofern es einen Grundsatz für das menschliche Handeln bezeichnet, der nicht ohne Mitwirkung der Vernunft zustande gekommen ist (vgl. oben p. 125 ff.). Nach Anthr. VII^{b} 190 gehört es zu den Grundsätzen der Vernunft, „nicht einer Neigung zu gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu stellen, sondern darauf zu sehen, dass jene mit der Summe aller Neigungen zusammen bestehen könne“. Nun bezeichnet aber Glückseligkeit nichts anderes als die „Summe der Neigungen“ (VIII. 18, r 611 u. ö.). So gewiss die Elemente, welche die Glückseligkeit ausmachen, der Erfahrung entnommen und individuell verschieden sind (Grundl. VIII,

42 f.), so gewiss ist es, nicht allein dass die Notwendigkeit, mit welcher jeder Mensch diese Idee entwirft, a priori im Wesen des Menschen begründet ist (ib. 40), sondern auch dass die Vernunft an der Ausbildung dieser Idee mitgewirkt hat, vgl. Urt. 321: Der Mensch entwirft die Idee der Glückseligkeit „auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand". So berühren sich in dem Ideal der Glückseligkeit die formale Vernunft und die individuell gestaltende Einbildungskraft, und das hervorzuheben ist um so wichtiger, als im Fortgang seiner Ethik Kant die Postulate, die Ideen von Gott und Unsterblichkeit, auf eine Verbindung dieses Ideals der Glückseligkeit mit dem Sittengesetz gründet. Auf diese Weise kommt das individuelle persönliche Moment schliesslich doch, wenn auch in abstrakter Form, hintennach zu einer gewissen Stellung in der Ethik, nachdem es zu Anfang von Kant aufs schärfste abgewiesen und in Gegensatz zu der Vernunft im materialen Sinn und ihrem Sittengesetz gestellt worden ist.

Schwieriger ist die Frage nach dem Verhältnis der Vernunft zur Individualität. In dem Begriff der Vernunft sind die individuellen Züge ausgelöscht zu Gunsten des allen Menschen Gemeinsamen. Die Vernunft erscheint in Kants Ausführungen vielfach als etwas Ueberpersönliches, das für sich handelt und hervorbringt; das hängt mit Kants Vermögenstheorie zusammen. An manchen Stellen wird zwar die schöpferische Vernunft mit dem Bewusstsein des einzelnen in Beziehung gesetzt. Es wird angedeutet, dass die Erzeugung des Sittengesetzes durch die scheinbar überindividuelle Vernunft zusammenfalle mit dem Moment seiner Anerkennung im Subjekt, hier ihren empirischen Ort habe. Die Vernunft hält (pr. 38) „unbestechlich und durch sich selbst gezwungen die Maximen des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet"; IX, 256: der Wille ist „ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein gesetzgebendes Begehrungsvermögen." So lässt es sich auch erklären, dass Kant die einzelne Entscheidung nach dem Sittengesetz von allen andern vorangehenden Entscheidungen isoliert, und einem sittlichen Handeln, das durch Uebung im Individuum zur Gewohnheit geworden ist, den sittlichen Charakter abspricht. So ist es auch zu verstehen, warum der Mensch sich beim sittlichen Handeln als autonom betrachtet: er entwirft das allgemeine gültige Sittengesetz, indem er es zur Richtschnur seines Handelns nimmt; die theoretische Anerkennung ist nicht von der praktischen Anwen-

dung und beide wiederum nicht von der spontanen Erzeugung zu trennen. Dann steht auch die reine praktische Vernunft, deren Wirken dieses Gesetz entspringt, in einem innigeren Verhältnis zur einzelnen sittlichen Persönlichkeit.

Doch sind das blosse Ansätze. Eine durchgeführte Vermittlung zwischen der reinen Vernunft und dem empirischen Bewusstsein lässt sich nicht aufweisen. Sie widerstrebt auch dem Geist, der in dieser Ethik herrscht. Das Prinzip der individuellen Persönlichkeit fehlt hier. Man denke sich nur einen Menschen, der vor einer wichtigen Entscheidung in seinem Leben steht, etwa im Zusammenhang mit seinem Beruf: die konkreten Verhältnisse geben den Ausschlag, die sich gar nicht in eine allgemeine Maxime hineinzwängen lassen, dazu die Eigenheit seiner Anlage, die Rücksicht auf den vorausberechneten Gang seiner inneren Entwicklung und nun will er die Entscheidung dem allgemeingültigen Sittengesetz entnehmen — wie weit wird in einem solchen Fall der kategorische Imperativ führen? genügt hier die allgemeine Maxime, die er an die Hand gibt, und ist es überhaupt möglich, hier eine allgemeine Regel zu finden, die den individuellen Fall trifft?

Kant hat die Individualität wesentlich in der Eigenart der Gefühle gefunden; eine direkte Einwirkung der Vernunft auf das Gefühl oder umgekehrt ist aber nach Kants Psychologie unmöglich (vgl. Kap. VII). Das Streben nach Zusammenhang, nach einer durchgreifenden Einheit im Wollen und Handeln kommt bei Kant zum Ausdruck im Begriff der praktischen Vernunft. Aber er zeigt nicht, wie das Streben nach Zusammenfassung der einzelnen Handlungen unter Maximen und die Zusammenfassung der einzelnen Maximen unter obersten Grundsätzen für das gesamte Wollen zusammenhängt mit dem lebendigen Selbstgefühl der einzelnen Persönlichkeit, die sich in ihrem von andern gesonderten und innerlich zusammenhängenden Dasein zu erhalten strebt. Bei Kant wird das Gefühl, so gut es geht, aus der sittlichen Entscheidung ausgeschlossen, weil es individuell ist. Aber man muss vielmehr umgekehrt sagen: weil das Gefühl das allerindividuellste ist, dasjenige Element unseres Geistes, in dem unsere Eigenart am unmittelbarsten hervortritt, eben darum muss es sich verbinden mit der Entscheidung des Willens, muss es die Grundsätze des Handelns begleiten, um sie zu unserem wahren innersten Eigentum zu machen. Der letzte Grund, wesshalb Kant Vernunft und Gefühl und weiterhin Vernunft und Individualität so scharf trennt, liegt nicht in einer psychologischen Voraussetzung vom

Wesen des Gefühls, sondern in Kants Erkenntnistheorie. Als Vernunftwesen steht der Mensch ausserhalb der Zeitform und der Verkettung der Erfahrung, er wird unter dem Gesichtspunkt der intelligibeln Welt betrachtet; dagegen das Gefühl gehört ins Gebiet des inneren Sinns und verläuft in zeitlichen Reihen[1]). Diese erkenntnistheoretische Trennung greift tief in die Betrachtung des menschlichen Wesens ein.

Weitere Fragen über das Verhältnis der Vernunft zum Bewusstsein liessen sich hier anschliessen; speziell in welchem Sinn eine unmittelbare Selbsterkenntnis der Vernunft denkbar ist (vergl. VIII, 85 f.); sie würden aber vom psychologischen Gesichtspunkt ab- und auf den erkenntnistheoretischen hinüberführen.

Die Bestimmung des Begriffs „praktische Vernunft" ist bis jetzt unvollständig und einseitig. Ein Abschluss lässt sich erst gewinnen, wenn der Begriff mit dem des Willens in Beziehung gesetzt wird. Das soll im nächsten Kapitel geschehen.

Sechstes Kapitel.

Der Wille und die Willensbestimmung.

Für die Analyse des Begriffs Wille ist in erster Linie das Verhältnis von Wille und praktischer Vernunft beizuziehen. Die kürzeste Definition von Wille lautet (Urt. 50): Wille ist „ein durch Vernunft bestimmtes Begehrungsvermögen". Schon dadurch wird der Punkt bezeichnet, an dem die Vernunft mit dem Willen in Beziehung tritt. Ein Wollen im Unterschied von Begehren, also die Thätigkeit eines oberen Begehrungsvermögens, ist nur da vorhanden, wo der Wille durch Vernunft, d. h. durch allgemeine Regeln bestimmt wird. Daher kommt der Wille nur vernünftigen Wesen zu (Grundl. VIII, 55); der Wille ist eine Kausalität, die durch Vernunft bestimmt wird (pr. 108, vergl. Grundl. VIII, 78).

1) Einen weiteren Beweis von der Tragweite dieser Trennung liefert der Gedanke der Autonomie. Autonom ist der Wille, sofern er von keiner ausserhalb seiner selbst liegenden Bestimmung abhängig ist. Was liegt nun ausserhalb des Willens? Was die Vernunft hervorbringt nicht, weil Vernunft = Wille ist, wohl aber jede Bestimmtheit des Gefühls: der Wille, der sich durch das Gefühl bestimmen lässt, ist heteronom; in einer Funktion des oberen Erkenntnisvermögens erkennt der Wille etwas eigenes, in einem Gefühl etwas fremdes (vgl. pr. 71).

Drei Begriffe kommen somit hier in Betracht: der der Vernunft als des Subjekts, von dem eine Willensbestimmung ausgeht, der des Willens als des Objekts, das bestimmt wird, der des „Bestimmens" als der Thätigkeit, die von der Vernunft auf den Willen ausgeübt wird. Die Vernunft ist hier die praktische, d. h. das Vermögen des Menschen, sich allgemeine Regeln zu entwerfen für sein Handeln. Dieses „Vermögen" ist zunächst ein rein theoretisches, nur weil es im Dienst eines praktischen Zwecks steht, erhält es den Beisatz „praktisch". Doch nicht allein die Ausbildung eines allgemeinen Grundsatzes, auch die Subsumption des einzelnen Falles unter diesen lässt sich ganz als Funktion des Denkvermögens im Menschen auffassen. Dies beides zusammen erscheint so sehr als das Wesentliche im Willensvorgang, dass praktische Vernunft, als Fähigkeit allgemeine Regeln zu entwerfen und sie in der Ueberlegung auf den einzelnen Fall anzuwenden, also ein rein theoretisches Vermögen, mit dem Willen identifiziert wird. Nur der praktische Zweck, dass es sich um Handlungen, nicht um Erkenntnisse handelt, scheidet hier die praktische Vernunft oder den Willen von der theoretischen Vernunft. So lauten die Bestimmungen Grundl. VIII, 36: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft." Die Vernunft erscheint hier als das Vermögen, Allgemeines und Besonderes zu verknüpfen; das Prinzip ist das Allgemeine, die einzelne Handlung das Besondere. Damit ist der Begriff des Willens ganz in Abhängigkeit vom Begriff der Vernunft gestellt.

Sofern die Regeln, welche die Vernunft entwirft, für das Handeln bestimmt sind, wird auch ein anderer Begriff für sie eingeführt: der des Zwecks. So erklärt sich die Definition Urt. 250: „Die Vernunft ist ... das Vermögen nach Zwecken zu handeln (ein Wille)." Von hier aus erhält jetzt auch die vorher offen gelassene Frage ihre Beantwortung, ob Vernunft besser durch Vermögen der Zwecke oder Vermögen der Regeln zu definieren sei. Fest steht, dass Kant, sobald das Begehrungsvermögen nicht durch eine allgemeine Regel, sondern durch die Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes ohne Vermittlung einer Regel bestimmt wird, nicht von einem Wollen, sondern von einem Begehren spricht (vergl. pr. 73 u. o.). Da nun der Wille als Vermögen der Selbstbestimmung nach Regeln mit der

Vernunft gleichgesetzt wird, so ist klar, dass auch der Begriff Zweck auf die Fälle eingeschränkt werden muss, in denen eine Regel, nicht eine Einzelvorstellung den Willen bestimmt. Dann ist zwischen den Definitionen: Praktische Vernunft Vermögen der Regeln des Handelns („Maximen") und Vermögen der Zwecke kein sachlicher Unterschied mehr. Das ist denn auch Kants Meinung. Das einemal sind die Zwecke ausdrücklich „Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Prinzipien" (pr. 71); das andremal scheint es allerdings, als ob mit Zweck eine einzelne Vorstellung bezeichnet werde, die den Willen in Bewegung setzt. Aber es scheint auch nur so. Zweck ist (Urt. 18 vergl. Urt. 64 und 249) „der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält". Man muss hier „Begriff" betonen; nicht eine einzelne „Vorstellung" ist es, die den Willen in Bewegung setzt, sondern ein allgemeiner Begriff. Damit ist angedeutet, dass zwischen die einzelne Vorstellung, die vielleicht den Anlass zu einer Handlung bietet, und den Willensakt selbst eine Thätigkeit des Denkens tritt, die den besonderen Fall unter allgemeine Gesichtspunkte subsumiert. Wäre letzteres nicht der Fall, so würde die Spontaneität fehlen, das Begehren wäre von aussen her bestimmt, so aber ist es die Vernunft, die den Willen bestimmt und es ist kein sachlicher Unterschied, ob ihre Thätigkeit als ein Bestimmen durch Begriffe oder durch Regeln bezeichnet wird. Auch sonst ist Kants Sprachgebrauch sorglos im Wechsel dieser beiden Begriffe; der Verstand wird ebensowohl als Vermögen der Begriffe, wie der Regeln definiert; auch ist daran zu erinnern, dass in der Kr. d. r. V. zwischen apriorischen Begriffen und apriorischen Regeln nicht scharf geschieden ist (Vaihinger, Comm. zur Kr. d. r. V. 222; vergl. auch das Verhältnis von Begriff und Regel r[1] 119 f., 134 f., r. 142 f.). Kants Absicht ist es sicher, dass der „Begriff" hier in diesem prägnanten Sinn ausgelegt und demgemäss das Vermögen der Zwecke verstanden wird. Auch sonst hat „Begriff" bei Kant eine scharfe Zuspitzung. Wie hier von der einzelnen Vorstellung der Begriff geschieden wird, der durch die Merkmale der Spontaneität und Allgemeinheit ausgezeichnet ist, so in der Kr. d. r. V. der Begriff von der Anschauung: der ganze Streit, ob Kant im Recht sei, wenn er die Sätze der Mathematik für synthetisch erklärt, ist darum häufig auf einer falschen Grundlage geführt worden, weil übersehen wurde, dass Kant hier vom Begriff aussagt, das Prädikat sei nicht in ihm enthalten; während selbstverständlich ist, dass, sobald man schon dem Subjekts-

begriff die Anschauung beifügt, auf Grund dieser das Prädikat sich ohne weiteres ergibt; aber die Frage ist eben, ob überhaupt Anschauung beigezogen werden muss, damit der Satz zustandekommt; in diesem Fall ist das Urteil synthetisch. Es kommt gegenüber diesen klaren Bestimmungen nicht in Betracht, dass Kant an einigen Stellen den Begriff „Zweck" unbestimmter gebraucht. Auch wird bei Untersuchung des Begriffs Maxime das gefundene Ergebnis seine Bestätigung und weitere Erklärung finden.

Der zweite Begriff, der für die Definition des Willens in Betracht kommt, ist der des „bestimmens": die Vernunft bestimmt den Willen. In den verschiedensten Wendungen wird er von Kant angewandt, ausser der eben angeführten findet sich ebenso häufig die andere: „der Wille bestimmt sich selbst". Wieder in andern Fällen ist es das Subjekt, das vernünftige Wesen, das sich oder seine „Kausalität" zu einer Handlung bestimmt. Die Verwendung des Begriffs „sich bestimmen" zur Definition des Willens hat Kant aus der Wolffischen Schule übernommen. Das Subjekt des Bestimmens ist nach Wolff beim vernünftigen Begehren oder beim Wollen notio boni distincta, Objekt der conatus producendi perceptionem praevisam (Psychol. ration. § 517); oder auch: die Seele bestimmt sich selbst (Psych. empir. § 932), der Handelnde bestimmt die Handlungen (ib. § 933). Aehnlich Baumgarten (Metaph. 1739, § 663): si vim animae meae seu me determino ad certam perceptionem producendam, appeto. Ebenso wird von Tetens der Begriff der Selbstbestimmung angewandt (Philos. Vers. I, 286 der Wille „das Vermögen sich selbstthätig zur Wirksamkeit zu bestimmen"; vergl. I, 626; II, 104 u. ö.). In der Wolffischen Philosophie empfahl sich der Ausdruck dadurch, dass er daran erinnert, dass es dem Wollen nicht an einem bestimmten Grunde fehlt (princip. rat. determin.), wenn derselbe auch nicht ausserhalb des Subjekts, sondern in ihm selbst liegt.

Wie seine Vorgänger verwendet auch Kant den Ausdruck in wechselnder Weise; eine Anschauung über die Art und Weise wie die Willensbestimmung sich vollzieht lässt sich dem blossen Begriff nicht entnehmen. Immerhin gibt er Anleitung, Subjekt und Objekt der Willensbestimmung etwas schärfer zu sondern. Und da ist nun wichtig, dass das Objekt der Bestimmung nicht die praktische Vernunft ist, sondern der Wille; schon das weist über die Ineinssetzung beider Begriffe hinaus. Was freilich der Wille sein soll, der von der praktischen Vernunft unterschieden ist und von ihr bestimmt

wird, ist schwer zu sagen. Kant hat absichtlich diese Begriffe von dem psychologischen Hintergrund möglichst losgelöst; über die Art der Willensbestimmung will er in diesen Begriffen noch nichts verraten. Daher diese abstrakten Definitionen. Besonders nahe lag es beim Begriff des Zwecks, auf die psychologische Betrachtung überzugehen. Aber auch hier wird es ausdrücklich abgelehnt. Was ein Zweck sei, soll nach seinen transscendentalen Bestimmungen erklärt werden; und ganz richtig wird beigefügt: „ohne etwas empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen" (Urt. 64). Denn auf diese Frage würde jede Ueberschreitung der rein formalen Definitionen sofort führen: ist die Regel des Handelns Bestimmungsgrund ohne Dazwischentreten eines Lustgefühls oder wird ein solches erfordert, damit die Maxime den Willen bestimmen kann? Diese Frage hat Kant, soweit es ihm möglich war, aus dem begründenden Teil der Ethik ausgeschieden. Es ist nur ein Begriff, der, wie schon gezeigt, noch in die Definition von Wille und praktischer Vernunft hineingezogen wird, und dieser Begriff ist bezeichnenderweise kein psychologischer, sondern ein solcher, der ein objektives Verhältnis anzeigt, der der Kausalität. Und auch dieser Begriff wird nicht gleichmässig verwendet. Einmal so, dass der von der Vernunft unterschiedene und durch sie bestimmbare Wille Kausalität genannt wird, vgl. pr. 38: „Wille ist das Vermögen der vernünftigen Wesen, ihre Kausalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen". Hier ist das wirkende Subjekt der Wille selbst, nur dass es in Thätigkeit gesetzt wird durch die Vernunftregel. Die Kausalität selbst beginnt erst im Willen, die Vernunft gibt nur den Antrieb. Allein man darf nur das letztere weiter verfolgen oder den Ausdruck analysieren: „Die Vernunft bestimmt den Willen", so zeigt sich sofort, dass die Kausalität auch in dieser Einwirkung der Vernunft auf den Willen gefunden wird. Wir haben also gleichsam ein doppeltes Subjekt der Kausalität: die Vernunft mit ihren Regeln und den davon unterschiedenen Willen selbst. Hier liegt der Grund, warum diese Definitionen so schwer auf bestimmte Begriffe zu bringen sind: Verhältnisse, die ihrer Natur nach psychologischer Art sind, werden so definiert, dass der Psychologie ausgewichen werden soll, und doch wird immer für das Verständnis der Definitionen stillschweigend an psychologische Anschauungen appelliert. Aber noch eine weitere Folge ergibt sich aus dem Gesagten. Wenn die praktische Vernunft den Willen bestimmt, d. h. wenn sie Subjekt von Wirkungen ist, so ist offenbar, dass diese Vernunft selbst gar

nicht mehr als rein theoretische Funktion, was sie ursprünglich war, gedacht werden kann, sondern dass diesen Vernunftregeln selbst eine Kraft zugeschrieben wird, von der Wirkungen ausgehen. Das ist zweifellos der Fall bei Kant: durch die Identifizierung von praktischer Vernunft und Wille wird auch die erstere eine Art Wille. So geht bei Kant beides parallel, nicht bloss der Willensvorgang wird durch den Begriff „praktische Vernunft" von der Erkenntnisseite aufgefasst, sofern ihm Vernunftregeln zu Grund liegen, sondern auch umgekehrt, die ursprünglich theoretische Vernunft erhält selbst praktische Färbung: Vernunftregeln, also Funktionen des Intellekts werden der Ausgangspunkt für Aktionen des Willens. Es ist im vorangehenden Kapitel gezeigt worden, wie tief beide Züge in Kants Ethik begründet sind; der Ansatz dazu ist schon darin gemacht, dass die Vernunft als Spontaneität aufgefasst wird.

Ein volles Verständnis für beide Linien ist freilich erst möglich, wenn man diese Bestimmungen Kants nun doch in einen psychologischen Hintergrund, den der Wolffischen Philosophie einzeichnet. Der Ausgangspunkt für die Betrachtung des Willens ist auch hier, dass derselbe als das obere Begehrungsvermögen Vernunft erfordert. Im Gegensatz zur sinnlichen Begierde kommt der Wille aus dem Verstand und der Vernunft (Vernünft. Gedanken von Gott etc., § 889); er wird in Bewegung gesetzt durch eine deutliche Vorstellung des Guten (ib., Anmerk. über die Vern. Ged. von Gott etc., § 155); eine solche aber setzt einen allgemeinen Begriff von dem, was für uns ein „Gut" ist, was zur Vervollkommnung unseres Zustandes beiträgt, voraus, somit „veritates universales, quae ratiocinando ad appetibile propter inhaerentem qualitatem seu relationem ad alia applicantur"; das ist aber Sache der Vernunft (Psych. rat. § 528), denn die Vernunft ist es, die aus vorher erkannten Sätzen und Begriffen etwas ableitet (§ 494). Man sieht hier deutlich den Zusammenhang der Kantischen Bestimmungen mit denen Wolffs. Nicht eine Einzelvorstellung setzt den Willen in Bewegung; vielmehr ist hier immer vorausgesetzt, dass der einzelne Fall einem allgemeineren Gesichtspunkt, einem Begriff oder einer Regel subsumiert wird, (vgl. bes. die oben angeführte Stelle Grundl. VIII, 36). Auch die Verwendung von „Begriff" neben „Regel" wird so erklärlich; die allgemeine Wahrheit, aus der abgeleitet wird, kann ganz wohl auch in Form eines Begriffs auftreten, denn unter Begriff ist zu verstehen

(Psych. emp. § 49) „repraesentatio rerum in universali seu generum et specierum".

Die Vernunft oder die genaue Vorstellung wird auch bei Wolff als das Bestimmende gedacht; wie beim Begehren überhaupt eine Vorstellung (repraesentatio) es ist, die dasselbe in Bewegung setzt, oder, nach Wolffs bezeichnendem Ausdruck (Psych. empir. § 586), wie die „ratio sufficiens" des Begehrens eine „repraesentatio boni" ist, so beim vernünftigen Begehren die vernünftige Vorstellung. Sofern die Seele in sich selbst, nicht ausser sich den Grund zum Wollen enthält, kommt ihr Spontaneität zu (Psych. empir. § 933); den Grund zum Wollen aber hat sie in sich, sofern sie die Vernunft besitzt. Daher gilt: determinatio voluntatis et noluntatis ab intellectu dependet (Phil. pract. univ. § 88).

Es hängt diese Anschauung, dass die Vernunft willenbewegende Kraft hat, mit einer ethischen Ansicht Wolffs zusammen: dass die bessere Einsicht das sittlich Gute schafft, also mit einem alten rationalistischen Glaubenssatz. Es ist unmöglich, dass man eine böse Handlung will, wenn man sie deutlich begreift; es ist unmöglich, dass man eine gute Handlung nicht wollen sollte, wenn man sie deutlich begreift (Vernünft. Ged. von der Menschen etc. § 6 f.; vgl. § 373). Vollständig verstehen lässt sie sich aber erst aus dem weiteren Zusammenhang seiner psychologischen Bestimmungen über das Verhältnis von Intellekt und Wille. Jeder in einem Augenblick gegenwärtigen Vorstellung wohnt das Streben inne, diesen Zustand zu ändern und eine neue Vorstellung herbeizuführen (tendentia ad perceptiones alias, conatus mutandi perceptionem, vgl. Anmerk. zu den Vernünft. Gedanken von Gott etc. § 329, Psychol. ration. § 480); ähnlich wie ein bewegter Körper in jeder Lage das Streben hat, den Ort zu wechseln. Die bewegende Kraft ist hier die vis repraesentativa universi. Für dieses Streben, die Vorstellung zu ändern, wählt Wolff den Begriff percepturitio: jeder perceptio kommt die percepturitio zu (Psych. rat. § 481). Damit ist der Wille der Intelligenz, der Vorstellungskraft gegenüber in zweite Stelle gerückt. Die Vorstellung ist das Massgebende; sie ist Subjekt des Wollens. Auf die Vorstellung wird alles bezogen: von ihr geht die Wirkung aus und das Ergebnis des Wirkens ist wieder eine Vorstellung. Was bei Wolff psychologisch ausgeführt ist, hat seinen letzten Grund in der Leibnizischen Metaphysik. Durch das passive Prinzip in der Monade sind ihre Vorstellungen, in welchen ihre Aktivität liegt, gehemmt; daher gehört zu ihrem Wesen, Streben, tendance, zu sein;

dieses Streben oder Begehren geht darauf, von einer Vorstellung zur andern überzugehen (l'appetit = la tendance d'une perception à l'autre, vgl. die Nachweise bei Erdmann, Gesch. d. n. Philos. II, 2 Anhang XII). Das Streben der Monade ist somit nur Modifikation der Vorstellung. Was uns als Trieb erscheint, ist das Produkt verschiedener sich kreuzender oder zusammenwirkender Vorstellungen (ib. p. 126).

Allein neben diesem Hervortreten der Funktionen des Intellekts bei der Erklärung der Willensvorgänge ist der andere scheinbar entgegengesetzte Zug nicht zu übersehen. Wenn die Vorstellung Subjekt der Willensthätigkeit ist, wird ihr eigener Begriff umgestaltet. Die Vernunft selbst wird als Kraft gefasst. Bei Leibniz ist das Vorstellungsvermögen, also das, was die Monade charakterisiert, ganz als lebendige, wirksame Kraft verstanden. Ebenso ist bei Wolff die vis repraesentandi universum, aus der in der Psychol. ration. alle Seelenvorgänge abgeleitet werden, eine Kraft und zwar in allen Vorgängen ein und dieselbe; die verschiedenen facultates, also auch Erkenntnis- und Begehrungsvermögen sind, wie in Kap. II ausgeführt wurde, nur Bezeichnung der verschiedenen Formen, wie diese Kraft wirkt. Was also schliesslich als Subjekt der Spontaneität im Menschen an die Spitze gestellt wird, ist doch wieder nicht eine reine Thätigkeit der Intelligenz, sondern Intelligenz und Wille ist in ihr verknüpft.

Durch diese ihm geschichtlich vorliegende Ansicht wird Kants Gleichsetzung von Wille und praktischer Vernunft verständlich. Was bisher als praktische Vernunft mit dem Willen in Beziehung gesetzt worden ist, wurde in Kap. V als formaler Begriff der praktischen Vernunft bezeichnet. Ueber den Inhalt der Regeln ist noch gar nichts bestimmt; genug wenn durch Vermittlung der Vernunft der einzelne Fall einer Regel untergeordnet wird, sei sie nun eine Regel der erlaubten Klugheit, des verwerflichen Eigennutzes oder der selbstlosen Sittlichkeit. Jedoch die Gleichsetzung von Vernunft und Wille erstreckt sich auch auf die Vernunft im materialen Sinn. Der Mensch hat das Vermögen, sich durch die blosse Vorstellung des Sittengesetzes zum Handeln zu bestimmen und dieses Vermögen wird gleichfalls Wille genannt. In diesem Falle heisst der Wille in der Regel der „reine Wille", entsprechend der Bezeichnung „reine praktische Vernunft". Folgende Stellen z. B. zeigen diesen Sprachgebrauch: pr. 67: „Ausser dem Verhältnis, darin der Verstand zu den Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heisst, sofern der reine

Verstand (der in solchen Fällen Vernunft heisst), durch die blosse Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist. Die objektive Realität eines reinen Willens oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft . . .“ pr. 36 f.: „Reine an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille durch die blosse Form des Gesetzes als bestimmt gedacht.“ pr. 38: „Die Vernunft hält die Maximen des Wollens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet.“ Grundl. VIII, 72: „Damit praktische Vernunft (Wille) . . . . ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise.“ Der Wille in diesem Sinn ist „keiner Nötigung fähig“ (IX, 28), er „gehört ganz zur Verstandeswelt“ (Grundl. VIII, 87). In diesem Sinn ist es auch zu verstehen, wenn gesagt wird: die Bestimmungsgründe sollen beim Sittengesetz nicht ausserhalb des Willens liegen, sondern im Willen selbst, d. i. in der reinen praktischen Vernunft. Ebenso zeigt sich der Uebergang vom formalen Begriff des Willens auf den materialen in der Erklärung pr. 25: „Gäbe es keine bloss formale Gesetze desselben (sc. des Willens), die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.“ Hier ist, was sonst das obere Begehrungsvermögen auszeichnet (Vernunft im formalen Sinn), übergangen und das Vorhandensein eines solchen von der Vernunft im materialen Sinn abhängig gemacht.

Wie sich diese Ueberleitung vollzieht, ist wohl begreiflich. Der Begriff Wille ist konstituiert durch die Maximen, in denen die eigene spontane Schöpfung der Vernunft sich darstellt. In vollem Sinn ist es aber nur die Form der Maximen, die reines Produkt der Vernunft ist; denn die Zwecke, die den Inhalt bilden, entnehmen ihren Stoff nicht der Vernunft selbst, sondern der Erfahrungswelt. Also unterscheidet nicht der Inhalt des Wollens oder der Zweck das Wollen vom Begehren, sondern die Form, das Gesetz (vergl. die Scheidung zwischen Form des Willens = Gesetz und Inhalt = Zweck IX, 219). Die Vernunft bringt überall Formen hervor, nicht einen Stoff; Gesetzmässigkeit charakterisiert ihr Wirken. In vollkommener Gestalt kommt sie nicht da zur Erscheinung, wo ein Gegenstand begehrt wird, der mit einer Maxime des Handelns in Zusammenhang gebracht wird, sondern da, wo ihre Gesetzmässigkeit für sich allein willenbestimmend war. Der Vorzug des oberen Begehrungsvermögens ruht darauf, dass Vernunft bei ihm thätig ist, aber wo sie nur im Dienst

der aus dem unteren Begehrungsvermögen, aus der sinnlichen Welt stammenden Zwecke thätig ist, droht der Unterschied wieder zu verschwinden; darum ist praktische Vernunft oder Wille im vollen Sinn nur da vorhanden, wo die erstere selbst das Gesetz giebt, das allein den Willen bestimmt ohne Zuthaten aus der Sinnlichkeit.

Die verschiedene Bedeutung des Begriffs Vernunft setzt sich somit im Begriff Willen fort. „Der Mensch hat das Vermögen, durch Vernunft seinen Willen zu bestimmen", hat den doppelten Sinn: einmal der Mensch kann nach allgemeinen Grundsätzen handeln, sodann er kann durch die blosse Vorstellung eines allgemeingültigen Gesetzes seinen Willen in Bewegung setzen. Die erste Definition sagt etwas aus, wodurch der Wille sich vom Begehren unterscheidet, die zweite etwas, wodurch das sittliche Wollen sich vom nichtsittlichen unterscheidet. Aber dass es ein sittliches Wollen giebt, wird zum unterscheidenden Merkmal des Willens überhaupt erhoben (pr. 25). Dieser doppelte Begriff des Willens (= Vernunft im formalen und = Vernunft im materialen Sinn) ist von entscheidendem Einfluss auf die Gestaltung der Ethik gewesen. Zunächst liegt kein Grund vor, warum die Maximen, welchen ihre Tauglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung, also ihr Ursprung aus der Vernunft im materialen Sinn eine bevorzugte Stellung verleiht, nach der Seite ihrer psychologischen Verwirklichung betrachtet den andern Maximen nicht gleich stehen sollen. Doch liegt die Gefahr nahe, dass die verschiedene Wertschätzung und Gültigkeit der Maximen auf den psychologischen Unterschied in der Art und Weise, wie sich das Subjekt durch die allgemeine Regel bestimmen lässt, ausgedehnt wird. Und dazu trägt eben der zweideutige Begriff von Vernunft und Wille bei. Die ursprüngliche Lage der Begriffe liess erwarten, dass der autonome Vernunftwille sich im Subjekt nur dadurch verwirklichen kann, dass er die Form des vernünftigen Wollens im formalen Sinn annimmt, d. h. des Vermögens, wonach der Mensch sich Zwecke setzt und sein Handeln durch allgemeine Regeln bestimmt. Dann hätte die Konsequenz notwendig darauf geführt, dass auch die Regeln des sittlichen Handelns nicht anders im Subjekt verwirklicht werden können, als dadurch, dass sie Zwecke werden und im Wettstreit mit anderen Interessen dem Subjekt ein Interesse einflössen, also auf den Willen vermittelst eines Gefühls wirken. Dadurch, dass nun die materiale Vernunft gleichfalls als ein „Wille" der formalen zur Seite tritt, legt sich der Gedanke nahe, dass der autonome Vernunftwille, ganz in Gegensatz zur Vernunft im formalen Sinn gestellt, sich auch

psychologisch betrachtet auf eigentümliche Art vollziehe. Damit tritt das sittliche Wollen in eine bedenkliche Konkurrenz mit allem übrigen Wollen: beim ersteren soll der Mensch in der Willensentscheidung „absehen" von solchen Bedingungen, von denen sonst angenommen wird, dass sie mit dem Willen unzertrennlich verknüpft sind. Es wird sich zeigen, ob diese Annahme einer solchen Wendung bei Kant sich bestätigt.

Die Verwicklung wächst dadurch, dass weiterhin die Gleichsetzung von Vernunft und Wille nicht durchaus bestehen bleibt. Es macht sich eine Anschauungsweise geltend, welche zwischen Vernunft und Wille scheidet. Man vergleiche z. B. folgende Stellen: Grundl. VIII, 15 Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches „das Einfluss auf den Willen haben soll"; ib.: „die Vernunft ist nicht tauglich genug ..... um den Willen sicher zu leiten"; VIII, 36 „das Verhältnis der objektiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen, wird vorgestellt als die Bestimmbarkeit eines Willens durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht notwendig folgsam ist". Dieses Auseinandergehen von Vernunft und Wille ist fürs erste darin begründet, dass der Begriff der willenbestimmenden Vernunft nach der materialen Seite hin entwickelt wird. Die Vernunft im materialen Sinn verlangt nicht bloss eine bestimmte formale Beschaffenheit der Maximen, die Tauglichkeit derselben zu einer allgemeinen Gesetzgebung, sondern sie stellt auch, wie in Kap. IV ausgeführt wurde, einen inhaltlichen Zweck auf, den Kant aus dem Begriff der Vernunft ableitet: die Rücksicht auf eine allgemeine Verbindung der vernünftigen Wesen unter einander soll als absoluter Zweck gelten. Damit ist an Stelle des formalen Moralprinzips ein materiales gesetzt, zu welchem das menschliche Begehrungsvermögen und speziell der Wille — denn immer ist es der Wille, auf den das ethische Urteil sich richtet — Stellung nehmen muss. Aber auch von der andern Seite wird die Trennung der beiden Begriffe vorbereitet. Es ist, genau besehen, in den Begriff des Willens von Anfang an mehr aufgenommen als in den Begriff der praktischen Vernunft. Der Wille ist nicht bloss das Bestimmende, wie die praktische gesetzgebende Vernunft, sondern zugleich das Bestimmbare; er wird nicht allein als Gesetzgeber angesehen, sondern auch als Unterthan, der die Gesetze erfüllen soll und sich frei entscheiden kann, ob er sie halten will. Dass der Begriff des Willens mehr enthält als der Begriff der Vernunft, zeigt sich von Anfang an in der schon erwähnten Definition

des Willens, wonach er eine Kausalität ist. Dieser unbestimmt gehaltene Ausdruck deutet doch an, dass der Wille nicht durchaus zum Erkenntnisvermögen, sondern zugleich zum Begehrungsvermögen gehört, dass ihm die Beziehung auf einen durch menschliches Handeln hervorzubringenden Erfolg wesentlich ist. Will sich auch Kant mit diesem vorsichtigen Ausdruck „möglichst nahe am Transscendentalen halten" und der Stellungnahme zu den psychologischen Fragen, wie die Kausalität näher zu denken sei, auf welche Weise sich die praktischen Prinzipien im menschlichen Wollen verwirklichen lassen, ausweichen (vgl. z. B. pr. 108), so liegt doch diesem Begriff die Vorstellung des Begehrens zu Grund. Es ist demnach eine ganz einseitige Anschauung, wenn man bei der Gleichsetzung von praktischer Vernunft und Wille stehen bleibt und den Willen durchaus als eine besondere Art von Erkenntnis betrachtet. Der Wille fällt nicht zusammen mit den einzelnen praktischen Prinzipien, er wird zugleich als die wirksame Kraft gedacht, diese Prinzipien zu verwirklichen. Wie der Wille als Kausalität wirkt, bleibt zunächst dahingestellt, aber dass er eine „Kausalität" ist, steht fest. Es ist nicht richtig, wenn Cohen sagt (Kants Begr. der Ethik 205): „Es gibt kein Seelenvermögen des Willens, sondern lediglich einen Gattungsnamen einer durch die Beziehung auf den Gegenstand als einen hervorzubringenden ausgezeichneten Gruppe von Vorstellungen, den Willensvorstellungen, die sich vollends durch die Unterscheidung vom Begehren jenseits der unmittelbaren psychologischen Distinktionen stellt". Der Wille fällt nicht unter das Erkenntnisvermögen, sondern ist bei all seinen Beziehungen zu diesem eine Unterabteilung des Begehrungsvermögens. Kant hat somit die Brücke, die seinen Begriff des Willens mit dem verbindet, was man gewöhnlich unter Wille versteht, nicht völlig abgebrochen. Es handelt sich beim Willen nicht um einen Kollektivbegriff für eine Gruppe von Vorstellungen, die Willensvorstellungen, sondern um ein wirkliches „Vermögen", eine Kraft zu wirken [1]). Wenn Kant diese Kraft unbe-

1) Es ist auch zu beachten, dass Kritiken an der Ableitung des Wollens aus einer Erkenntniskraft bei Wolff Kant schon vorlagen, sowohl bei Tetens (Philos. Versuche I, 691 ff.) als bei Crusius (Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten 1766 § 427 ff.). Der letztere erklärt, es müsse zum Denken noch etwas hinzukommen, damit das Wollen entstehe (§ 427), dieses sei eine besondere Grundkraft neben dem Denken (§ 446).

stimmt gelassen hat z. T. absichtlich, um bestimmte psychologische Theorien durch eine allgemeine Definition zu umgehen, z. T. weil seine Ansichten, wie gezeigt werden soll, thatsächlich hierüber nicht völlig klar und einhellig sind, so hat er sie damit doch nicht geleugnet. „Der Wille ist eine Kausalität, sofern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält.“ Sobald auf letzteres der Nachdruck gelegt wird, werden Vernunft und Wille sich gleich gesetzt. Fällt dagegen der Nachdruck auf den Begriff Kausalität, hebt Kant an den praktischen Maximen die Seite hervor, wonach sie das Streben nach Verwirklichung zeigen, fasst man nicht den Bestimmungsgrund ins Auge, sondern die Willensentscheidung, kurz gesagt, sieht man den Willen nicht als Aeusserung des Erkenntnis-, sondern des Begehrungsvermögens an, so treten Vernunft und Wille auseinander: die Vernunft bestimmt den Willen, der Wille kann die Leitung der Vernunft anerkennen, ist jedoch auch anderen Bestimmungsgründen zugänglich. Dass auch der Vernunft selbst eine Kausalität zugeschrieben wird, dient dazu, dieses Verhältnis der Begriffe zu verdecken; aber ganz unkenntlich wird es auch dadurch nicht gemacht. Deutlich tritt das Auseinandergehen beider Begriffe nur in den Fällen hervor, in welchen der Wille sich nicht durch die Vernunft bestimmen lässt, sondern den aus der Sinnlichkeit stammenden Triebfedern Einfluss gewährt oder letzteres wenigstens als möglich angenommen wird. Wo nur der normale Vollzug des sittlichen Handelns berücksichtigt wird, hat Kant denselben meist mit Kategorien bezeichnet, welche dem Erkenntnisvermögen entnommen sind und auf die Vorstellung einer logischen Unterordnung hinweisen. Das Vernunftgebot ist das allgemeine Prinzip, entworfen von der Vernunft, also einem Erkenntnisvermögen; nun subsumiert die Urteilskraft, also wiederum ein theoretisches Vermögen, den einzelnen Fall, in dem gehandelt werden soll, unter das allgemeine Prinzip, und endlich bestimmt sich die Vernunft zu Hervorbringung des Objekts mit derselben Notwendigkeit, mit welcher ein allgemeines Prinzip eine unter ihm enthaltene einzelne Regel bestimmt. Dagegen sobald die Hindernisse des sittlichen Handelns in Betracht gezogen werden, scheiden sich Vernunft und Wille schärfer von einander ab. Auf diesem Punkt geht dann der Begriff des Willens über in einen andern Begriff, von dem Dorner (Fichte's Zeitschrift 65, 172) mit Recht sagt, dass er sich nur dann deutlich von dem Vernunftwillen (der Vernunft im materialen Sinn) scheiden lasse, wenn es sich darum handle, die mangelhafte Durchführung des Vernunftwillens zu erklären, das ist

der Begriff der Willkür. Wenn die Vernunft im materialen Sinn die unbeschränkte Herrschaft über den Menschen hätte, so wäre nicht von einem Vermögen der Willkür im Unterschied von der Vernunft und dem Willen die Rede; auf das höchste vernünftige Wesen wendet Kant den Begriff Willkür nicht an. Nun aber, da der Wille von der Vernunft sich scheidet, tritt dieser neue Begriff hervor, in welchem der Unterschied gegenüber der Vernunft deutlicher sich kund gibt als in dem Begriff des Willens, der bald mit der Vernunft im materialen Sinn, bald mit der Vernunft im formalen Sinn für identisch genommen, bald von ihr losgetrennt wird.

Der Begriff der Willkür in Kants Ethik ist noch wenig untersucht worden [1]), was sich daraus erklärt, dass er sich schwer genau abgrenzen lässt; wo er überhaupt in Betracht gezogen wurde, geschah es meistens im Zusammenhang mit der Frage nach der Willensfreiheit. Und doch ist er einer der am häufigsten verwendeten Begriffe in der praktischen Philosophie. In der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. (r^1 46) hatte Kant unter anderen Begriffen den Begriff der Willkür als empirischen Begriff bezeichnet und zugleich als einen solchen, welcher bei der Darstellung der obersten Grundsätze der Moral verwendet werden müsse. In der 2. Aufl., die hier in bezeichnender Weise abändert, fehlt der Begriff der Willkür. Man kann sich als Grund der Weglassung denken, dass er nicht mehr zu der Begründung passte, welche Kant für die Beiziehung solcher Begriffe wie Neigung gab: sie müssen als Hindernis der Sittlichkeit oder als zu überwindender Anreiz mit hereingezogen werden. So wäre der Wegfall von Willkür zufällig. Allein man kann auch annehmen, dass Kant von dem Begriff Willkür in der 2. Aufl. gar nicht mehr gelten lassen wollte, dass er in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit hereingezogen werden müsse. Denn thatsächlich lässt ihn Kant in den Abschnitten, welche zur Begründung des Sittengesetzes dienen, also vor allem in der Kr. d. pr. V. im 1. und 2. Hauptstück zurücktreten. Erst vom 3. Hauptstück der Analytik an kommt er in der Kr. d. pr. V. häufiger vor, im Zusammenhang mit den Be-

1) Bei Dorner findet sich die einzige ausführliche Behandlung; nur ist hier die Darlegung der Begriffe Wille und Willkür vom Standpunkt der Rel. innerh. aus unternommen und mit der Frage nach dem Ursprung des bösen Willens verflochten, wobei zwar die Schwierigkeiten, auf die Kants Auffassung führt, deutlich hervortreten, aber die Gefahr, Kant durch die veränderte Fragestellung ins Unrecht zu setzen, nicht durchweg vermieden ist.

griffen Triebfeder und Achtung. Dagegen ist er sehr viel gebraucht in den späteren Schriften, welche den Uebergang von der reinen zur angewandten Moral bilden, in dem 1. Stück der Rel. innerh. und in der Metaph. d. S.

Es kommt zunächst in Betracht das Verhältnis der Willkür zum Begehrungsvermögen, dann zum Begriff des Willens, und sodann die Frage, was aus diesem Begriff über die Art und Weise, wie Kant sich die Willensentscheidung selbst dachte, hervorgeht.

Kant bestimmt den Begriff Willkür in der Einleitung zur Metaph. d. S. IX, 12. Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekt angetroffen wird, heisst ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heisst dieses Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen Willkür, ist es damit nicht verbunden, so heisst der Aktus desselben[1] ein Wunsch. Somit wird die Willkür zunächst unterschieden vom Wunsch, von der Thätigkeit des Begehrungsvermögens, in welcher die Möglichkeit der Ausführung des Begehrten für das Bewusstsein des Subjekts nicht vorhanden ist. Weiter wird die Willkür vom Begehrungsvermögen unterschieden durch den Ausschluss der Fälle, in welchen das Begehrungsvermögen nicht durch einen im Menschen liegenden Bestimmungsgrund bestimmt wird, sondern „von aussen her". Damit sind alle die Handlungen ausgeschlossen, welche ein von aussen auferlegter Zwang hervorgerufen hat; dieser Gegensatz gegen den Zwang, der von aussen kommt, ist im Begriff Willkür besonders scharf ausgeprägt, daher die häufige Verwendung des Begriffs in der Rechtslehre; der Grund für die Thätigkeit muss im Subjekt selbst liegen, nur dann wird der Begriff Willkür verwendet, vgl. VII[a] 45 Anm.: „diejenigen Naturen, die selbstthätig und aus ihrer inneren Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten sollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist . . . ." Doch geht Kant hier noch einen Schritt weiter und dadurch erhält der Begriff Willkür seine eigentümliche Färbung. Mit den eben angeführten Definitionen ist im Begriff Willkür auch alles dasjenige Begehren ausgeschlossen, bei welchem der Mensch sich einem Trieb

1) „derselben" IX, 12, 6te Zeile v. ob. ist ein Druckfehler für desselben; desselben bezieht sich auf Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen.

hingibt, ohne dass zwischen den Reiz und die Ausführung der Handlung ein „Begriff“ tritt. Eine „Vorstellung“ ist bei allem Begehren, aber nicht ein „Begriff“, nicht eine Thätigkeit der Vernunft. Fehlt diese, so kann man von einem Begehren sprechen, aber nicht von einem Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen, nicht von einer Willkür. Es ist schon oben erklärt worden, was diese Einführung von „Begriff“ bedeutet. Sobald das Begehren durch die Instanz des vernünftigen Nachdenkens hindurchgeht, kann der einzelne Fall gar nicht mehr isoliert werden, vielmehr die Vernunft geht alsdann immer auf umfassendere Gesichtspunkte zurück, es sei irgend ein bestimmter Nutzen und Vorteil, eine egoistische Maxime, oder irgend ein ideales Interesse, irgend ein Grundsatz der Sittlichkeit; in diesem Fall wird die Entscheidung nicht durch eine konkrete Vorstellung für sich allein herbeigeführt, sondern durch eine allgemeine Regel [1]), welcher sich die in Betracht kommende Zweckvorstellung als Einzelfall unterordnet. Wo die Vernunft eintritt, wird das Einzelne sofort im Lichte des Allgemeinen betrachtet oder wie Kant es selbst einmal ganz bezeichnend ausdrückt (Erdmann, Reflex. K.'s zur krit. Philos. Bd. II, 351): „wir können nichts durch die Vernunft setzen, ohne es einem andern zu subordinieren“; dieser Satz, obwohl in anderem Zusammenhange ausgesprochen, nimmt sich wie eine Erklärung aus zu der Definition von Willkür als dem Vermögen, sich durch Regeln zu bestimmen [2]).

Sodann hängt diese Ansicht, dass das ganze Wollen von Maximen bestimmt sei, mit der persönlichen Eigenart des Philosophen zusammen. „Das eigentlich Charakteristische bei Kant, nach der Wahrnehmung aller, die ihn kannten, war ein stetes Bestreben, nach durchdachten und wenigstens seiner Ueberzeugung nach wohlbegründeten Grundsätzen zu verfahren in allem; die Beeiferung, bei allem Grösseren und Kleineren, Wichtigerem und Unwichtigerem sich gewisse Maximen aufzustellen, von denen immer ausgegangen und zu denen immer zurückgekehrt werden musste“ (Borowsky 1804, p. 108). Bekannt ist die nach einer übeln Erfahrung gebildete Maxime Kants, „nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemietet hätte und über den er nicht selbst disponieren könnte“

1) Wo zwischen praktischer Regel und Maxime unterschieden wird, geschieht es in der Weise, dass „Regel“ die äusserliche, mechanische Norm, „Maxime“ der vernünftige des Zwecks bewusste Grundsatz ist (vgl. Erdmann, Reflexionen Kants I, 1 pag. 175).

2) Vgl. auch Wolff, Vernünft. Gedanken von der Menschen etc. § 190.

(Jachmann p. 69). Ebenso wird berichtet, dass er gewöhnlich in zwei Dosen eine feinere und eine gröbere Sorte Schnupftabak bei sich führte, um damit nicht bloss nach Gefallen, sondern selbst nach einer gewissen Regel abwechseln zu können (ib. 174). Sein Biograph fügt bei: „Auf diese Weise hatte er am Ende seine ganze Denk- und Lebensweise an Vernunftregeln geknüpft“ (ib. 69). In der Bestimmung des Begriffs Willkür, als des Vermögens, nach Maximen sich zum Handeln zu bestimmen, spiegelt sich diese Denkweise.

So bereitet Kant schon in der formalen Definition von Willkür die für seine Betrachtungsweise wichtige Zurückführung des einzelnen Willensaktes auf umfassende Maximen vor; ein innerer Zusammenhang zwischen den einzelnen Willensakten wird hergestellt. Wenn man diesem Gedanken nachgeht, so wird man mit Notwendigkeit auf die Vorstellung geführt, dass es eigentlich in letzter Linie nur zwei Maximen gibt, von denen entweder die eine oder die andere, so oft die Willkür in Thätigkeit tritt, bestimmend sein muss: die Maxime der Selbstliebe und die Maxime der Sittlichkeit. Und wirklich ist das Kants Meinung. Wo die Willkür mitwirkt, bei jeder Handlung, ist entweder eine gute oder eine böse Maxime thätig, eine moralisch gleichgültige Handlung gibt es nicht (Rel. 21, vgl. übr. IX, 258).

Mehrere Folgerungen knüpfen sich an diese Abgrenzung der Willkür gegenüber dem Begehrungsvermögen. Wenn bei jeder Thätigkeit der Willkür eine Regel das Bestimmende ist, so sichert sich Kant damit das Recht, bei der Frage nach dem Wesen des Sittlichen auszugehen von den Maximen (s. Kap. III). Ferner wenn kein Akt der Willkür vereinzelt für sich aufgefasst werden darf, wenn in jedem Willensakte eines Individuums eine weitergreifende umfassendere Bestimmtheit seines Willens massgebend ist, die sich eben in der „Maxime“ ausprägt, so ist klar, dass die einzelnen Akte der Willkür zurückweisen auf einen ihnen zu Grund liegenden Charakter mit bestimmter Richtung, dessen einzelne zeitliche Erscheinungen sie sind; der Gedanke der Verantwortlichkeit wird von dem empirischen Charakter zurückgeschoben auf den intelligibeln. Mit dieser Definition ist weiterhin vom Gebiet des sittlichen und widersittlichen Handelns abgegrenzt ein Gebiet des „untersittlichen“ Handelns: es sind die Fälle, in welchen zwischen den Reiz und die Handlung, die ihm nachgibt, die Vernunft gar nicht tritt. Hier wären die einzelnen Momente: Reiz — Aufnahme des Reizes — Thätigkeit ganz mechanisch verknüpft. Dabei ist nur die Schwierigkeit, dass die Fälle,

die ja auch nach Kant moralisch keineswegs indifferent sind, der unmittelbaren Beurteilung entzogen sind; die Willkür, die Maxime, an welcher sonst das moralische Urteil haftet, ist hier gar nicht vorhanden. Diese Folgerung wird nur dadurch gemildert, dass am Ende doch nach Kantischer Psychologie die „Vernunft" viel öfter eintritt, als man zunächst denkt, schon weil die Erwägung über die Möglichkeit einer auszuführenden Handlung und die vorhandenen Mittel in allen wichtigeren Fällen gar nicht fehlen kann. Wo aber ein Handeln aus Gewohnheit vorliegt, da hat Kant wirklich die unmittelbare sittliche Beurteilung zurückgehalten; was hier dem Urteil unterliegt, ist nicht die gewohnheitsmässige gute oder böse Handlung, sondern der vorangegangene Akt der Willkür oder die Summe von Akten, durch welche die Handlungsweise sich eingebürgert hat. So liegt hier ein neuer Beweis für die Tendenz vor, vom einzelnen Willensakt auf die Maxime zurückzugehen.

Man sieht daraus, wie die Grundgedanken der Kantischen Ethik auch die formalen Definitionen und die einzelnen psychologischen Begriffe durchdrungen und eigentümlich gestaltet haben, oder besser gesagt, wie die materialen Grundgedanken und die formalen Begriffe der Ethik in einem so innigen Wechselverhältnisse der Einwirkung stehen, dass an manchen Punkten die Frage unlösbar wird, was hier Ursache und was Wirkung ist.

Schwieriger ist es, den Begriff der Willkür vom Begriff des Willens abzugrenzen, da Wille und Willkür sich vom Begehren auf gleiche Weise unterscheiden. Beide Begriffe treten klar nur auseinander, wo Wille im materialen Sinn verstanden wird. Der Wille in diesem Sinn, der das Sittengesetz hervorbringt, wird von Kant nie mit Willkür bezeichnet. Diesem Willen tritt gegenüber die Willkür[1]), wo es sich um die einzelne in die Zeit fallende Willensentscheidung oder überhaupt um die empirisch bestimmbare Qualität des Wollens handelt; darum wird der Begriff Willkür verwendet, wo die Art und Weise in Frage kommt, wie in concreto psychologisch das Wollen sich vollzieht, besonders im Verhältnis zum Gefühl, zur Vorstellung des Zwecks und Erfolgs der Handlung. Nun verwickelt sich aber die Sache sofort wieder durch die Mehrdeutigkeit des Begriffs Wille; dadurch rücken beide Begriffe näher zusammen. Wie verhält sich der Begriff Willkür zum Begriff des Willens, sofern dieser von der Vernunft unterschieden wird, wie ver-

1) So ist die Scheidung IX, 256.

hält er sich zu dem mit Vernunft im formalen Sinn gleichgesetzten Willen? In dem Satze z. B. IX, 27 „vom Willen gehen die Gesetze aus, von der Willkür die Maximen“ könnte ja wohl statt Willkür auch Wille = Vernunft im formalen Sinn stehen. Hier fragt man vergeblich nach einem festen Sprachgebrauch. Man könnte den Versuch machen, den Begriff Wille für die sich gleich bleibende Bestimmtheit des menschlichen Wollens vorzubehalten; dann wäre der Wille als eine Art intelligibles, überzeitliches Vermögen anzusehen, das den einzelnen zeitlichen Akten zu Grund liegt; Willkür dagegen würde für den empirischen Willensakt verwendet, der als Erscheinung zum inneren Sinn gehört. Und wirklich zeigt Kant an manchen Stellen das Bestreben, sich dieser Scheidung zu nähern. Aber eingehalten hat er sie keineswegs. Auf der einen Seite wird der Begriff Wille auch auf den einzelnen Willensakt angewandt; umgekehrt wird der Begriff Willkür, wie die Rel. innerh. deutlich zeigt, auch von der ausserzeitlichen Willensbeschaffenheit, in welcher der Grund für die Annahme der Maximen liegt, gebraucht. Wir finden nicht allein Ausdrücke, nach denen in der Willkür sich der empirische Charakter des Menschen ausprägt, im Willen der intelligible, vielmehr wird auch an der Willkür selbst Phaenomenon und Noumenon unterschieden (IX, 28), und umgekehrt wird der Wille auch in die Erscheinungswelt eingereiht.

So bleibt als die verhältnismässig beste Scheidung von Wille und Willkür diejenige übrig, welche Kant selbst in der Einleitung zur Metaph. d. S. (IX, 12) gegeben hat: „Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjekts angetroffen wird, heisst der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst“. Damit sind Wille und Willkür nicht als psychologisch verschiedene Vermögen gefasst, sondern nach verschiedenen Gesichtspunkten getrennt, unter denen das Wollen betrachtet werden kann: sieht man es an nach Seite des Bestimmungsgrundes, so ist vom Willen die Rede, sieht man es an nach Seite der psychologischen Verwirklichung, so spricht Kant von Willkür. Auch die Bestimmung Kants, dass der Wunsch vom Begriff Willkür ausgeschlossen, dagegen unter dem Begriff Wille enthalten sei (ib.), stimmt damit wohl überein. Und diese Scheidung

wird auch da eingehalten, wo Kant vom objektiven Bestimmungsgrund des Willens und vom subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür redet; denn wie gezeigt werden soll, handelt es sich beim ersteren wesentlich um die Frage woher, beim zweiten strenggenommen nicht um den Bestimmungsgrund, sondern um die Bestimmungsart, also um das wie. Allein völlig durchführen lässt sich auch diese Trennung der Begriffe nicht. Kant unterscheidet tierische und freie Willkür doch nicht mit Beziehung auf die Handlung, sondern wesentlich mit Beziehung auf den Bestimmungsgrund der Handlung. Wenn Kant die Beurteilung des Sittlichen abhängig macht von der Frage des Bestimmungsgrundes, so sollten die Prädikate gut und böse sich an den Willen knüpfen (vgl. pr. 73 „das Gute oder Böse bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen"); aber es wird auch von einer „bösen Willkür" gesprochen (z. B. Rel. 21, Anm.). Ueberhaupt lässt sich in vielen Fällen gar nichts weiter konstatieren, als dass Wille und Willkür nicht unterschieden werden. Beide wechseln oft innerhalb weniger Worte. Kant teilt IX, 27 das Prädikat der Freiheit der Willkür zu, wogegen der Wille schlechterdings notwendig sei. Aber die Ausdrücke Freiheit der Willkür und Freiheit des Willens finden sich neben einander, ohne dass ein Unterschied herauszufinden wäre.

So ist das Ergebnis hier wesentlich ein negatives. Kant hat die Begriffe Wille und Willkür nicht klar und scharf von einander abgegrenzt. Wenngleich auseinander strebende Elemente in beiden Begriffen liegen, so haben sie doch auch gemeinsame Züge. Im ganzen lässt sich nur sagen: im Begriff Wille liegt das Schwergewicht nach der Seite der Vernunft, des theoretischen Vermögens, darum weiter nach der Seite des von der Vernunft vorgestellten Bestimmungsgrundes des menschlichen Wollens; im Begriff Willkür dagegen nach der Seite der empirischen psychologischen Verwirklichung des Wollens.

Wichtiger als diese terminologischen Untersuchungen über das Verhältnis von Wille und Willkür ist die Frage, welche psychologische Anschauung über den einzelnen Willensakt im Begriff der Willkür niedergelegt ist, speziell, ob sich Kant den empirischen Willensakt als freie Entscheidung im Sinn einer Wahl denkt oder nicht (vergl. zum Folgenden IX, 12; r 429; r 608). Kant spricht von einer freien Willkür und das vielfach in einer Weise, die zur Annahme führen kann, er verstehe unter dem Vermögen der Willkür das Vermögen der freien Wahl zwischen verschiedenen Mög-

lichkeiten. Schon im dritten Kapitel (s. oben p. 71 f.) schien es, als ob die Annahme der Maximen mit Notwendigkeit auf eine Wahlfreiheit hinführen würde. Verschiedene Bestimmungsgründe bieten sich dem Subjekt dar: es kann ein näheres Eingehen auf solche Bestimmungsgründe, welche nur durch eine weiter ausgreifende und auf allgemeine Regeln sich stützende Ueberlegung wirklich werden, vermeiden und sich nur vom unmittelbaren Eindruck eines Gegenstandes bestimmen lassen, alsdann haben wir kein Wollen, sondern ein Begehren — wo aber die vernünftige Ueberlegung eintritt, wer trifft dann die Entscheidung für den einen oder andern im einzelnen Fall? Man sollte denken die Willkür als ein Vermögen der freien Wahl. Und die Bezeichnung der Willkür als Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen (IX, 12), kann diese Meinung stützen, wie verschiedene andere Worte Kant's, die auf ein Vermögen der Wahl zwischen verschiedenen Zwecken hindeuten (vergl. oben p. 71: „Die Maxime als das innere Prinzip der Wahl unter verschiedenen Zwecken"; s. auch Grundl. VIII, 71: „Das Prinzip der Autonomie ist, nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mitbegriffen seien") [1]. Auf eine in der Entscheidung für oder wider eine bestimmte That sich vollziehende „Freiheit" scheint auch die häufige Berufung auf die Zurechnung hinzuweisen. Ebenso erwecken verschiedene Beispiele in Kant's praktischen Schriften den Gedanken an eine Wahlfreiheit (vergl. z. B. die zwei Beispiele pr. 36). Ja noch mehr: wo Kant seine Freiheitslehre illustrieren will, und wiederum, wo er auf ihr psychologisches Recht hinweist (Thatsache der Verantwortlichkeit), da führen seine Worte mit Notwendigkeit auf einen solchen Begriff von Freiheit [2].

Nun ist es jedoch die Eigentümlichkeit der Betrachtungsweise Kant's, dass er, im Falle der sittliche Bestimmungsgrund siegt, sich die Entscheidung nicht an die Vermittlung der Willkür gebunden

1) Kant schliesst sich auch in dem Begriff Willkür an Wolff an, vgl. Vern. Ged von Gott etc § 518, Psychol. emp. § 933, Baumgarten Metaph. § 712, 719.

2) Kants Theorie wäre dann auf folgende Weise näher zu bestimmen. Alle einzelnen Akte im Subjekt sind determiniert und stehen in zeitlichem und kausalem Zusammenhang, nur der Moment der Willensentscheidung ist zu isolieren. In dem Moment der Bestimmung macht sich der freie vernünftige Wille geltend, der unter den dargebotenen Möglichkeiten auswählt.

denkt, sondern dieselbe unmittelbar auf den intelligibeln Vernunftwillen selbst zurückführt. Ueberall, wo der fordernde Wille stark genug ist, um durchzudringen, wird er vom entscheidenden bestimmenden Willen gar nicht mehr geschieden. Massgebend war dabei für Kant die Erwägung, dass der empirischen Willkür als einem Vermögen der Wahlfreiheit doch nicht könne die Entscheidung übertragen werden über Anerkennung oder Verwerfung des intelligibeln Willens; damit wäre dem letzteren seine absolute Spontaneität genommen und das Intelligible von einem empirischen Akt abhängig geworden, womit das Verhältnis von empirisch und intelligibel, wie es Kant sich denkt, geradezu umgekehrt wäre. Kant wollte darum durchaus vermeiden, dass auch bei der Verwirklichung des sittlichen Wollens die Willkür, sofern sie ein empirisches Vermögen ist, als selbständig entscheidende Instanz betrachtet wird, welche das Vernunftgebot anerkennen oder verwerfen kann. Zwischen Anerkennung, Anwendung und Ausführung des Sittengesetzes will dann Kant nicht mehr unterscheiden. Eine Freiheit ist auch in diesem Fall vorhanden, ja eine Freiheit im vollsten Sinn: die spontane Selbstbestimmung der Vernunft. Aber die Vermittlung eines empirischen Aktes der Willkür, in dem die Entscheidung läge, wird alsdann — man kann nicht sagen ausgeschlossen, aber doch umgangen.

Infolge dessen hat die Willkür ihre rechtmässige Stelle nur da, wo es sich um ein Bestimmtwerden durch andere Rücksichten als durch die ethische Maxime handelt, oder wo wenigstens die Möglichkeit einer solchen anderweiten Bestimmung in Betracht gezogen wird. Darum wird auf der einen Seite die Willkür nicht allen vernünftigen Wesen zugeschrieben, z. B. auf Gott wird sie nicht angewandt: man redet von einem Willen, aber nicht von einer Willkür Gottes; die Selbstbestimmung des Willens zum sittlichen Handeln setzt sich bei Gott ohne Vermittlung einer Willkür in Thaten um, weil kein Hindernis, keine Sinnlichkeit entgegensteht. Dagegen wird umgekehrt der Begriff Willkür selbst auf die Tiere angewandt: tierisch ist die Willkür, welche ausnahmslos nur durch Neigungen und Triebe bestimmt werden kann [1]). Der tierischen Willkür steht

1) Es scheint ein Widerspruch zu sein, dass die Tiere eine Willkür haben sollen, obgleich ihnen die Vernunft fehlt. Allein der Vorgang Wolffs lehrt, dass gar nicht das Vermögen, sich nach Regeln zu bestimmen, also „vernünftig“ zu handeln, das grundlegende Merkmal der Willkür ist, vielmehr die Bestimmung durch eine aus dem eigenen Innern, nicht lediglich von aussen stammende Thätigkeit (vgl. Wolff, Vern. Gedanken von Gott etc. § 890, Psychol. empir. § 933).

gegenüber die menschliche, welche zugleich eine sinnliche und eine freie ist. Eine sinnliche, denn sie ist den Anreizen der Sinnlichkeit zugänglich; eine freie, denn sie ist der Bestimmung durch reine Vernunft zugänglich. Hienach besteht die Freiheit der Willkür darin, dass der Mensch auch anderen Bestimmungsgründen als den durch die Sinnlichkeit aufgedrängten zugänglich ist. Das ist jedoch lediglich der negative Begriff der Freiheit, diese kann „durch Erfahrung bewiesen werden", d. h. die Erfahrung zeigt, dass der Mensch nicht notwendig den Antrieben der Sinnlichkeit nachgeben muss, sondern ihnen auch widerstehen kann. Erst auf diesem negativen baut sich der positive Begriff der Freiheit auf, der zur Erklärung dieser negativen, durch Erfahrung bekannten, Freiheit dienen soll, aber selbst keiner theoretischen Erkenntnis zugänglich ist: die Freiheit hat ihren Ursprung im Menschen, sofern er Noumenon ist, und besteht in einer absoluten Spontaneität, womit das vernünftige Wesen Prinzipien des Wirkens entwirft und sich einen intelligibeln Charakter schafft, auf welchen uns die einzelnen Handlungen zurückschliessen lassen. Wir dürfen somit die Freiheit in Kant's Sinn nicht anschaulich machen durch die Herbeiziehung der Wahlfreiheit. Das hat Kant ausdrücklich abgewehrt (IX, 28): „Die Freiheit der Willkür kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (libertas indifferentiae) definiert werden." Uebrigens ist damit (man vergl. die weitere Ausführung in IX, 28) die Wahlfreiheit im gewöhnlichen Sinn des Worts noch nicht unbedingt verworfen. Aber Kant verwahrt sich dagegen, dass man die Eigentümlichkeit der Willensfreiheit darein setzt, dass die Willkür vermag, das Sittengesetz ebensowohl anzunehmen als abzulehnen. Kant will nach dieser Stelle nur verhüten, dass die Freiheit in seinem Sinn zurückgeführt werde auf die Wahlfreiheit und damit der oberste Grundsatz der Ethik „der Mensch ist frei, sofern der Wille sich selbst Gesetze gibt", abhängig gemacht werde von der psychologischen Beobachtung einer empirischen Thatsache, von einer Erscheinung des inneren Sinns; das geht bei Kant um so weniger an, als bei ihm die Erkenntnis der Freiheit abhängig ist von der Erkenntnis des moralischen Gesetzes (pr. 2 Anm., 34 f.). Kant lehnt nur ab, dass einer in einem zeitlichen Akt sich vollziehenden Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten die Entscheidung über Annahme oder Verwerfung des Sittengesetzes übertragen wird; wird das Sittengesetz im einzelnen Fall angenommen, so ist das einer Freiheit höherer Ordnung, einer der intelligibeln Welt angehörigen Spontaneität zuzuschreiben. Und selbst

die Entscheidung nach einer bösen Maxime führt auf die ausserzeitliche Gesinnung zurück, in welcher der Grund zur Annahme dieser bösen Maxime zu suchen ist.

Es liesse sich von Kants praktischen Schriften aus selbst der Nachweis versuchen, dass Kant eine Art Wahlfreiheit in den Begriff Willkür aufgenommen und — freilich von seinem Freiheitsproblem getrennt — als selbstverständliche Voraussetzung behandelt habe. Was jeden solchen Versuch immer wieder scheitern macht, ist nicht etwa der in den praktischen Schriften verwendete Begriff Willkür und Wille; denn diese Begriffe sind unbestimmt genug, um den verschiedensten Deutungen Raum zu geben; das ist vielmehr Kants erkenntnistheoretische Grundanschauung, wonach alle zeitlichen Akte unter sich in einem keine Ausnahme zulassenden Kausalzusammenhang stehen, somit auch die empirische Willenshandlung durchaus determiniert ist. Dagegen wird dem eigentümlichen Freiheitsbegriff Kants bei genauer Betrachtung auch durch die Auffassung der Willkür ein Platz ausserhalb der Erscheinungen des inneren Sinns, in der intelligibeln Welt angewiesen. Dabei ist anzuknüpfen an das oben ausgeführte Verhältnis zwischen den Begriffen Willkür und Maxime. Die Freiheit der Willkür besteht nach Kant eben darin, dass diese durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (vergl. Rel. 22 f.; Rel. 19 Anm.: „ausser der Maxime kann und soll kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden"). Damit wird nun thatsächlich die Entscheidung im einzelnen empirischen Willensakt zurückgeführt auf die ausserzeitliche Annahme der Maxime. Die einzelne in der Zeit verlaufende That der Willkür ist nur möglich durch die ihr zu Grund liegende intelligible That der Annahme einer Maxime. Alle Maximen führen als auf einen einheitlichen Grund zurück auf die Gesinnung, welche in den einzelnen empirischen Willensakten zur Erscheinung kommt. Sofern in den Handlungen des Menschen sich eine bestimmte Gesinnung ausprägt, die im strengsten Sinn nicht Produkt der empirischen Umstände, sondern seine eigene That ist, ist er homo noumenon. Die Gesinnung des Menschen ist nicht Erscheinung, sondern über die Zeit erhaben, intelligibel. Die Gesinnung selbst aber, die dem Individuum eigentümliche Beschaffenheit seines intelligibeln Charakters, wird als durch einen Akt der freien Willkür zustande gekommen vorgestellt — sonst wäre die Zurechnung undenkbar —, die Gesin-

nung ist entstanden durch Annahme einer Maxime (Rel. 24) [1]). Nach einem weiteren Grund zu fragen, warum dieser Mensch diese Gesinnung angenommen habe, ist nach Kant sinnlos, denn der einzige Grund, der für Annahme einer Maxime angegeben werden könnte, wäre eine weiter zurückliegende Maxime und so weiter in infinitum. So oft man demnach versucht, Kants Freiheitslehre in einem zeitlichen Akt festzuhalten, misslingt der Versuch und nach der Scheidung, die Kant einführt: Sinnenwelt — Kausalitätsbegriff, intelligible Welt — Freiheit, ist das notwendig. Kant hat die Frage: wie bestimmt sich im einzelnen Fall die Willkür nach der Maxime? immer übergeführt in die Frage nach der Annahme der Maxime selbst und damit nach dem intelligibeln Charakter, von dem wir uns kein „Bildnis noch Gleichnis“ machen sollen und können.

Eine Schwierigkeit ist damit nicht gehoben; sie tritt auch jetzt auf, sobald die Lehre Kants vom Willen und der Willkür bis zu ihrem äussersten Punkt verfolgt wird. Wie der Wille einem doppelten Begriff von Vernunft, einem formalen und materialen, gleichgesetzt wird, so stehen beziehungslos neben einander zwei Begriffe von Freiheit: der dem formalen Begriff von Vernunft entsprechende, wonach die Freiheit eben in der intelligibeln Annahme einer Maxime überhaupt besteht, einer guten oder bösen Gesinnung, also in der spontanen Hervorbringung eines individuell gefärbten Charakters; daneben aber der andere, wonach Freiheit in der spontanen Hervorbringung des sittlich guten Willens, in der Selbstbestimmung zum ethischen Ideal besteht. Mag Freiheit in ersterem Sinn mit dem Noumenon des Individuums, Freiheit im letzteren Sinn mit dem Noumenon der menschlichen Gattung oder der vernünftigen Wesen überhaupt in Beziehung gesetzt werden — wie beides neben einander denkbar ist, das ist und bleibt ein Rätsel, das dadurch nicht verschwindet, dass man sagt, die Idee der Freiheit bezeichne nur einen Standpunkt der Betrachtung. Dem Scharfsinn Herbarts ist dieser Widerspruch nicht entgangen, wenngleich er denselben erst dadurch eintreten lässt, dass zur Freiheitslehre die Lehre vom radikalen Bösen kam, während doch nach der hier durchgeführten Auffassung der Keim

1) Für unser Denken liegt hier eine unüberschreitbare Schranke vor. Der intelligible Charakter wird auf eine That des Menschen zurückgeführt, diese können wir uns nur nach dem Bild empirischer Verhältnisse und speziell als eine Veränderung vorstellen, eine Veränderung aber, als die Zeit voraussetzend, ist vom intelligiblen Charakter ausgeschlossen (VII[a] 420).

des Widerspruchs schon im doppelten Begriff von Vernunft und Wille selbst liegt und in der Lehre vom radikalen Bösen nur zu weiterer Entfaltung kommt (vergl. Herbart W. W. VIII, 379 f.; dazu auch IX, 367: „Den Kantianer drückt der Widerspruch, dass in der nämlichen Freiheit, die durch sich selbst unmittelbar dem moralischen Willen völlig kongruent, ja mit ihm identisch sein soll, hintennach noch das radikale Böse Platz nimmt, indem es, um recht sicher zugerechnet zu werden, auch einen ganz freien Ursprung haben muss)".

Für den Begriff Willkür ist damit nun freilich weniger deutlich gemacht, was Kant will, als was er nicht will. Würde Kants Freiheitslehre mit der hergebrachten Lehre von der Wahlfreiheit im wesentlichen zusammenfallen, so wäre ihre Stätte in der empirischen Willkür; aber da findet man sie nicht. Ueberhaupt hat uns dieser Begriff keine klare Anschauung über das empirische Wollen gegeben. Er ist hierin von einer ähnlichen Unbestimmtheit wie der Begriff Gemüt (s. Kap. II) und wie dieser hat er sich Kant wesentlich durch seine Weite empfohlen, die eine Verwendung in verschiedenem Sinn ohne ausgeprägte psychologische Aufstellung und in einer oft dem populären Sprachgebrauch sich annähernden Weise möglich machte.

Umsomehr ist es nun Bedürfnis, die formalen Begriffe noch kurz zu betrachten, welche zur Verdeutlichung der Willensbestimmung dienen, wenn gleich erst im Zusammenhang der folgenden Erwägungen auf diese Begriffe das volle Licht fällt. Es sind das, da der Begriff Maxime schon besprochen ist, die Begriffe: Bestimmungsgrund, Triebfeder, Interesse.

Unter dem Bestimmungsgrund des Willens versteht Kant verschiedenes, je nachdem die Willensbestimmung eine sittliche oder nicht sittliche oder, wie Kant sagt, eine praktische (d. h. reine praktische) oder ästhetische (d. h. durchs Gefühl vermittelte) ist. Bei der praktischen Willensbestimmung ist Bestimmungsgrund die Vernunft und das Gefühl folgt dem Bestimmungsgrund erst nach, dagegen bei der ästhetischen Willensbestimmung ist Bestimmungsgrund ein Lustgefühl (pr. 140). Doch wird innerhalb der sittlichen Willensbestimmung verschiedenes Bestimmungsgrund genannt. Kant selbst hat einmal einen dreifachen Bestimmungsgrund unterschieden: einen formalen, das ist die Vorstellung des Sittengesetzes für sich allein; einen materialen objektiven Bestimmungsgrund, das ist das Sittengesetz, sofern es einen Zweck als Ziel des Handelns aufstellt; einen subjektiven Bestimmungsgrund, das ist das Sittengesetz, so-

fern es auf die Sinnlichkeit [1]) des Subjekts Einfluss hat und ein Gefühl bewirkt, also die Achtung (pr. 91 f.). Diese Einteilung würde den drei Gesichtspunkten entsprechen, nach denen das Wollen betrachtet werden kann: woher? wohin? wie? was ist Grund, was ist Ziel, was ist Art und Weise der Willensbestimmung? Gewöhnlich hat jedoch Kant im Begriff Bestimmungsgrund anders unterschieden: zwischen einem objektiven und einem subjektiven Bestimmungsgrund. So Grundl. VIII, 55 u. ö.; dabei treten die beiden Sätze sich gegenüber:

Der objektive Grund des Willens ist der Bewegungsgrund,

Der subjektive Grund des Begehrens ist die Triebfeder (ib.).

Uebrigens hat Kant von dem Begriff Bewegungsgrund in der Regel nicht den Gebrauch gemacht, der hier angedeutet ist, dass er ihn für den objektiven Bestimmungsgrund im Unterschied von der Triebfeder verwendete; vielmehr hat er gewöhnlich von einem Bewegungsgrunde der Handlung, dagegen von einem Bestimmungsgrunde des Willens gesprochen. So erhalten wir, da weiter statt „Begehren" gewöhnlich „Willkür" eintritt [2]), die beiden Sätze:

Der objektive Bestimmungsgrund des Willens ist das Gesetz,

Der subjektive Bestimmungsgrund oder die Triebfeder der Willkür ist die Maxime;

(so ist der normale Sprachgebrauch in der Kr. d. pr. V. im 3. Hauptstück der Analytik).

Wie unterscheiden sich nun objektiver und subjektiver Bestimmungsgrund? Man könnte zunächst denken, der objektive Bestimmungsgrund sei das Motiv des Willens, welches ins Bewusstsein tritt, der subjektive oder die Triebfeder dasjenige Motiv, das thatsächlich den Willen bestimmt, aber nicht oder doch nicht in vollem

1) Kr. d. pr. V. pag. 92 ist wohl statt „Sittlichkeit des Subjekts" zu lesen „Sinnlichkeit", was einen viel besseren Sinn gibt als Sittlichkeit (das Kant selten — oder nie? — als vox media gebraucht), und der sonstigen Vorstellungs- und Ausdrucksweise Kants genau entspricht, vgl. auf derselben Seite unten: „die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit".

2) Das macht natürlich einen Unterschied. Die erste Unterscheidung führt wohl auf Baumgarten zurück, der zwei Arten von elateres animi unterscheidet: stimuli als causae impulsivae beim sinnlichen Begehren, und motiva als Gründe des vernünftigen Begehrens oder Wollens (Metaph. § 690). Bei Wolff findet sie sich, soviel ich weiss, nicht. Dagegen bei Mendelssohn (Philos. Schriften, 2. Teil, Berlin 1761, p. 47).

Umfang in das Bewusstsein des handelnden Subjekts einzutreten braucht. Nun ist diese Scheidung zwar nach Kants Sprachgebrauch richtig: objektiver Bestimmungsgrund kann nur das sein, was ins Bewusstsein tritt, dagegen kann die Triebfeder auch Gefühle in sich schliessen, die nicht an das volle Licht des Bewusstseins hervortreten. Doch trifft diese Scheidung noch nicht völlig den Grund der Sache. Eben beim sittlichen Wollen, bei dem dieser Gegensatz von besonderer Wichtigkeit ist, fällt auch die Triebfeder, nämlich das Gefühl der Achtung, ins Bewusstsein, wenn auch das Bewusstsein der Triebfeder vermittelt ist durch das Bewusstsein des objektiven Bestimmungsgrundes. Vielmehr ist der objektive Bestimmungsgrund überall eine Forderung der Vernunft, zunächst nicht etwas, das ist, sondern etwas, das sein soll, gleichviel, ob es in der Erfahrung angetroffen wird oder nicht. Das ist wichtig, weil Kant damit auch diesen Begriff der psychologischen Betrachtungsweise entziehen will. Der objektive Bestimmungsgrund will das Sittengesetz nicht nach seiner Thatsächlichkeit bezeichnen, etwa wie es den Willen bestimmen kann, sondern nach seiner Gültigkeit. Doch ist unvermeidlich, dass diesem objektiven Bestimmungsgrund ein Forum angewiesen wird, vor dem er seine Ansprüche geltend machen kann. Das ist nun nicht etwa das Gefühl, in dem sonst die Werte abgemessen werden, sondern die Vernunft. Das Sittengesetz verschmäht es, mit den eudämonistischen Lustgefühlen vor dem Forum des Gefühls zu konkurrieren; wenn es auch später in der psychologischen Verwirklichung des sittlichen Wollens mit einem Gefühl sich verbindet — seine Gültigkeit gründet es durchaus auf ein Urteil der Vernunft. Darum sind die Begriffe „objektiver Bestimmungsgrund“ und „Bestimmungsgrund im Urteil der Vernunft“ Wechselbegriffe, die objektive Willensbestimmung wird öfters durch den Zusatz „im Urteil der Vernunft“ erklärt (vergl. pr. 96: Das moralische Gesetz ist „objektiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens“; IX, 22: „objektiv, d. i. im Urteil der Vernunft“). Nun vollzieht sich zwar das Handeln nach Maximen als solches nicht ohne Mitwirkung der Vernunft, aber beim objektiven Bestimmungsgrund handelt es sich nicht um den formalen, sondern um den materialen Begriff von Vernunft. Was objektiver Bestimmungsgrund des Willens sein will, muss von der Vernunft aus „objektiven Gründen“ anerkannt werden (vergl. pr. 96: „Die Anerkennung des moralischen Gesetzes ist das Bewusstsein einer Thätigkeit der praktischen Ver-

nunft aus objektiven Gründen"), d. h. es muss sich aus dem Wesen der allen vernünftigen Wesen gemeinsamen Vernunft selbst ableiten lassen. Diese Bedingung erfüllt nur das Sittengesetz. Man kann darum beim nicht-sittlichen Wollen nicht nach einem objektiven Bestimmungsgrund fragen, ein solches Wollen hat seiner Natur nach nur subjektive Bestimmungsgründe; nur sofern das nicht-sittliche Wollen gleichfalls das Streben in sich hat, sein Prinzip (die Selbstliebe) als absoluten an sich gültigen Endzweck geltend zu machen, kann man sagen, dass die Selbstliebe sei „ein Hang, sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrund des Willens überhaupt zu machen" (pr. 90). Die Sittlichkeit ist ein objektiver Bestimmungsgrund des Willens vermöge der Geltung, welche ihr zukommt, die Selbstliebe scheint es zu sein vermöge der Geltung, welche sie beansprucht und anstrebt.

Hat der Begriff des objektiven Bestimmungsgrundes seinen Sitz im Urteil der Vernunft, so hat der subjektive Bestimmungsgrund den seinen in dem empirischen Ich, in der Welt der Erscheinung. Sieht der erstere ab von allem Verhältnis zu psychologischen Begriffen, so fügt der letztere diese Beziehung ausdrücklich hinzu. Ist der erstere für Vernunftwesen als solche gültig, so macht der letztere den Uebergang zur Sinnlichkeit. Kant hat diese Verschiedenheit aufs schärfste betont. Das 1. Hauptstück der Analytik in der Kr. d. pr. V. handelt von der objektiven Willensbestimmung, das 3. erst bringt die subjektive, den Begriff der Triebfeder; darum führt dieser Begriff nach Kant einen vollen Schritt abwärts der angewandten Ethik zu (vergl. pr. 17 oben). Die Hauptaufgabe der Ethik ist, die Gültigkeit des Sittengesetzes festzustellen, diese ist mit den zwei ersten Hauptstücken abgeschlossen: der Gültigkeit des Sittengesetzes wird nach Kant nichts hinzugethan und nichts genommen dadurch, dass das Sittengesetz als Triebfeder betrachtet wird [1]). Der subjektive Bestimmungsgrund, die Triebfeder, bringt nicht einen veränderten Bestimmungsgrund (beim sittlichen Wollen des Menschen ist „der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung" pr. 87), sondern bezeichnet die Art und Weise, wie psychologisch, „subjektiv" das Sittengesetz Bestimmungsgrund wird. Während der objektive Bestimmungsgrund für alle Vernunft-

1) Diesen scharfen Einschnitt in der Kr. d. pr. V. erkannt zu haben, ist Cohens Verdienst.

wesen als solche gilt, steigen wir mit dem Begriff Triebfeder herab in das empirische Wesen des Menschen; und Kant war sich wohl bewusst, dass er sich damit der zurückgewiesenen Psychologie wieder nähere. Man kann hier Kants Terminologie von dem Vorwurf des Verwirrenden nicht freisprechen: die Ausdrücke objektiver — subjektiver Bestimmungsgrund sind ungeschickt gewählt, denn sie bezeichnen den Gegensatz nicht scharf und klar, und das schlimmste ist, dass Kant selbst nicht durchweg den Versuchungen seiner Terminologie widerstanden hat, den objektiven Bestimmungsgrund mit einer psychologischen Hypothese zu vermengen. Aber als seine am meisten konsequente und am besten zu verteidigende Ansicht hat das eben ausgeführte Verhältnis von objektivem und subjektivem Bestimmungsgrund zu gelten; man sehe nur, wie er (pr. 87 f.) das Problem des 3. Hauptstücks formuliert. Er hat auch selbst dafür den viel schärferen Unterschied von Bestimmungs*grund* und Bestimmungs*art* aufgestellt (pr. 98: Achtung „als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe“ — das moralische Gesetz).

In dem Begriff *Triebfeder* liegt die Vorstellung eines Widerstandes der Sinnlichkeit verborgen, weshalb dieser Begriff und die damit zusammenhängenden: Interesse und Maxime (pr. 96 f.) nicht auf Gott angewandt werden. So definiert Kant pr. 87: „Triebfeder (elater animi) der subjektive Bestimmungsgrund eines Wesens, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze notwendig gemäss ist“. Die Triebfeder schliesst in sich „eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit“ und setzt somit die Sinnlichkeit und Endlichkeit eines Wesens voraus (pr. 92); pr. 97: der Begriff Triebfeder setzt ein Wesen voraus, bei dem „die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfnis irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hindernis derselben entgegensteht“. In diesen Bestimmungen über den Begriff Triebfeder prägt sich die Voraussetzung aus, welche auch sonst in Kants Ethik zu Tag tritt, dass nämlich der Vernunftwille in jedem empirischen Akt, in dem er sich verwirklichen will, auf ein Hindernis von seiten der Sinnlichkeit stösst. Zweifellos hat der Doppelsinn von Sinnlichkeit zu der Befestigung dieser Anschauung beigetragen. Eine Triebfeder ist beim sittlichen Handeln nötig wegen der Sinnlichkeit des Subjekts — das kann heissen sowohl: wegen des Gefühls, ohne das beim Menschen in concreto kein Wollen denkbar ist; als auch: wegen der Konkurrenz der

sinnlichen Triebe, welche keine ungestörte Verwirklichung des sittlichen Wollens zulassen. Im Hintergrund ist hier immer die Ansicht wirksam, dass eigentlich das „Sinnliche", d. h. das Gefühl, die passive Seite des menschlichen Wesens an sich ein Hindernis sei für Verwirklichung des Sittengesetzes, noch ganz abgesehen von dem Widerstand der einzelnen widersittlichen Neigungen. Darum gibt Kant der Sache gerne die Wendung: das Ideal wäre da vorhanden, wo der sittliche Wille nur einen objektiven Bestimmungsgrund hätte, aber keiner Triebfeder bedürfen würde; so ist es beim höchsten Vernunftwesen der Fall. Damit ist jedoch über den Begriff Triebfeder ein Werturteil ausgesprochen, welches, wie sich bald zeigen wird, zu bedenklichen Folgen führt.

Ein weiterer Begriff, der zur Bezeichnung der empirischen Willensbestimmung dient, ist der Begriff des Interesses. Die allgemeinste Erklärung darüber steht pr. 144: einem jeden Vermögen des Gemüts kann man ein Interesse beilegen, Interesse ist „ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird." So gibt es denn auch ein „moralisches Interesse". In diesem Sinn ist Triebfeder und Interesse gleichbedeutend, nur dass in den Begriff Interesse ausdrücklich die bewusste Vorstellung durch Vernunft aufgenommen wird (pr. 96: „Interesse eine Triebfeder des Willens, sofern sie durch Vernunft vorgestellt wird"). Dabei sagt Kant das einemal, das Gefühl der Achtung bringe das moralische Interesse hervor (pr. 97), das anderemal werden Achtung und moralisches Interesse für identisch erklärt (pr. 98, Grundl. VIII, 21 Anm.). Das weist auf einen verschiedenen Begriff von Interesse hin. Kant unterscheidet ein doppeltes Interesse: ein unmittelbares Interesse an einer Handlung — und dieses Interesse ist, wenn die Handlung dem Sittengesetz entspricht, identisch mit Achtung —, und ein Interesse am Gegenstand der Handlung — dieses Interesse folgt erst aus der Achtung. Während für gewöhnlich Interesse allgemein definiert wird als „Lust an der Existenz eines Gegenstandes" (Urt. 161 vgl. Urt. 44), macht Kant zum Zweck der Verwendung des Begriffs in der praktischen Philosophie die Unterscheidung, es gebe ein Interesse am Gegenstand der Handlung, aber auch ein Interesse an der Handlung (Grundl. VIII, 37 Anm.). Das Interesse an der Handlung, deutlicher an der Unterwerfung der Handlung unter das Sittengesetz, ist identisch mit der Triebfeder, dem Gefühl der Achtung. Darum kann Kant dem Interesse ge-

radezu die Aufgabe zuteilen, die sonst dem Begriff Triebfeder zufällt (Grundl. VIII, 95 Anm.): „Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird".

Hier zeigt sich wieder, wie Kant unbekümmert um die psychologische Möglichkeit solcher Bestimmungen bis in die einzelnen Begriffe hinein den Grundgedanken seiner Ethik aufs feinste ausgebildet hat. Dass ein Interesse sich nur auf die Handlung richtet und nicht auf den Gegenstand der Handlung, ist eine psychologisch unmögliche Abstraktion; allein Kant sucht auch in diesen Begriffen (Bestimmungsgrund und Interesse) sich immer die Möglichkeit offen zu halten, für das sittliche Wollen einen anderen Vollzug zu konstruieren, als er sonst beim Wollen stattfindet. Das ist an diesen formalen Begriffen durchweg das Charakteristische: zu Gunsten des sittlichen Wollens wird ihnen eine Wendung gegeben, welche mit Notwendigkeit auf den Gedanken führt, dass Kant auch psychologisch das sittliche Wollen von allem übrigen Wollen unterscheidet.

Nachdem die Vorarbeit, die Betrachtung der einzelnen Begriffe beendigt ist, soll im folgenden dieses Problem selbst behandelt werden, das in den Mittelpunkt der vorliegenden Aufgabe führt. Man kann dasselbe am kürzesten durch die Frage bezeichnen: Wie stellt sich Kant in concreto die Willensbestimmung beim sittlichen Handeln vor? Wie vollzieht sich die Anerkennung und die Verwirklichung des Sittengesetzes im empirischen Bewusstsein? Im 3. Kapitel wurde gezeigt, wie Kant auf der Schwelle seiner Ethik die psychologischen Bestimmungen umgeht, welche ihm durch den Begriff der Maxime und des Willens nahegelegt waren; es wurde dort sogleich der Vorbehalt gemacht, dass Kant über die daselbst zurückgeschobene psychologische Verwirklichung des sittlichen Wollens Auskunft erteilen müsse; es hat sich dort schon eine bestimmte Voraussetzung geltend gemacht, welche der Polemik Kants gegen eine materiale Fassung des Moralprinzips, gegen den Eudämonismus zu Grunde lag: dass beim sittlichen Handeln im Unterschied von allem übrigen Wollen, bei welchem das Gefühl vorangeht, die Vernunftthätigkeit den Vortritt habe und das Gefühl erst nachfolge. Es schien dort dieser Satz unvermeidlich auf eine psychologische Theorie über das empirische sittliche Wollen zu führen. Damit hat übereingestimmt die in Kants Ethik oft wiederholte These: es gibt einen reinen Willen, d. h. beim sittlichen Wollen bestimmt sich der Wille unmittelbar durch die Vorstellung des Sittengesetzes ohne Dazwischentreten irgend eines

Gefühls. Nun aber stellt sich, wie eben ausgeführt, neben den objektiven Bestimmungsgrund ein subjektiver, eine „Triebfeder", in welcher das Sittengesetz doch mit einem, wenn auch ganz eigenartigen Gefühl verbunden wird; somit ist doch auch beim sittlichen Wollen keine Willensbestimmung denkbar ohne Mitwirkung eines Gefühls. Widersprechen sich diese Behauptungen nicht? Nimmt Kant nicht mit dem Abschnitt von den „Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" die psychologische Hypothese wieder zurück, die er zu anfang aufgestellt hat? Man kann diese Frage nur beantworten, wenn man sie in eine umfassendere Beleuchtung rückt: wie stellt sich Kant die Willensbestimmung beim sittlichen Handeln in concreto vor? Auf dieselbe Frage hat die Analyse des Moralprinzips, speziell die Bedeutung desselben als Motiv des Handelns, geführt (Kap. IV), ebenso die Untersuchung des doppelten Begriffs von Vernunft und Wille (Kap. V und Anfang dieses Kap.).

Man darf sich nicht wundern, dass die Beantwortung einer so einfachen Frage die grössten Schwierigkeiten bereitet. Das hat seine Parallele in der Kr. d. r. V. Auch dort ist die Frage, die ebenso einfach klingt, keineswegs am leichtesten zu beantworten: wie hat sich Kant den einzelnen Erkenntnisakt vorgestellt? von welchen psychologischen Anschauungen ist er dabei ausgegangen? wie greifen beim einzelnen Erkenntnisakt die apriorischen Elemente der Erkenntnisthätigkeit, die er aufgefunden und einzeln für sich beschrieben hat, ineinander? Man darf nur einmal den Versuch machen, zu bestimmen, ob und in welcher Weise die Kategorien des Verstandes schon bei der einzelnen sinnlichen Anschauung wirksam sind, ferner wie Kant sich die Verbindung der apriorischen Formen der Anschauung mit dem Empfindungsstoff vorstellt — und man wird finden, dass in diesen scheinbar einfachen Fragen grosse Schwierigkeiten enthalten sind. So ist es auch in der Ethik. Und beidemal ist der Grund im wesentlichen derselbe: Schuld daran ist Kants Methode, keine Rücksicht zu nehmen auf bestimmte psychologische Vorstellungen, während doch im Verborgenen bei ihm selbst solche wirksam sind, und statt scharf bestimmter psychologischer Begriffe abstrakte, wie er sagt „möglichst nahe am Transscendentalen gehaltene" Termini zu verwenden. Es ist Kants Neigung zu allzuweit getriebener Abstraktion, die sich auch hier geltend macht. Es werden zunächst die einzelnen Elemente für sich behandelt und so scharf von einander abgegrenzt, dass man sich die empirisch doch vorhandene Zusammensetzung derselben kaum mehr vorstellen kann. Er

führt einen einzelnen Teil, ein Element der Erkenntnis oder des sittlichen Wollens, in einer Weise ein, dass man versucht ist, ihn für das Ganze zu halten und erstaunt ist, wenn nun hintennach noch ein anderes Element als „selbstverständlich“ dazugehörig sich meldet. Er löst speziell das Apriorische mit einer Entschiedenheit vom Empirischen los, dass es oft wie eine Erscheinung aus einer andern Welt, unfassbar, ein fremder Gast über der Welt des Empirischen dahinschwebt. Ein kurzer Abriss des Gedankengangs der Kr. d. pr. V. gäbe dafür mehr als einen Beleg. Unzweifelhaft ist das eine Kehrseite von Kants Grösse, die doch nur dadurch möglich war, dass er neue zum erstenmal klar erkannte Aufgaben anfs schärfste in ihrer Eigentümlichkeit heraushob, durch eine bis ins einzelne sich erstreckende Sonderung der Probleme und der Begriffe völlig neue Bahnen einschlug und hiezu mit einer eminenten Fähigkeit der Abstraktion ausgerüstet war. Darum war und blieb bei ihm das Vermögen zu trennen stärker entwickelt als das Vermögen, das Getrennte wiederum zu verbinden und gewiss hat Eucken recht mit seiner Bemerkung über Kant (Gesch. der philos. Terminol. 145): es lasse sich nicht leugnen, „dass die Analyse der Synthese überlegen ist, dass Kant mehr darauf bedacht ist und mehr Gelingen darin hat, das Verschiedene auseinander zu halten, als das Getrennte zur Einheit zurückzuführen“.

Für die vorliegende Frage bringt dieser Mangel in Kants Methode die grössten Schwierigkeiten mit sich, welche durch die Zweideutigkeit der Begriffe noch gesteigert werden. Der verschiedene Inhalt der Begriffe Vernunft, Wille, Willkür etc. ist für diese Frage von einschneidender Bedeutung; insbesondere macht sich geltend, dass Kant unter Willensbestimmung je nachdem die Annahme der Maximen, deren letzter Grund im intelligibeln Charakter liegt oder die Bestimmung des einzelnen Willensaktes gemäss einer Maxime versteht, was beides nach Kant unter den Begriff einer „freien That“ fällt und wobei doch das einemal die Willensbestimmung in der Zeit, das anderemal ausserhalb der Zeit und des Kausalzusammenhangs sich vollzieht. Ebenso verbindet Kant mit dem Satz „der Wille tritt in Thätigkeit“ verschiedene Vorstellungen: das einemal ist es die Verwirklichung der Forderung des ausserzeitlichen vernünftigen Willens in der Zeit, das anderemal die Ausführung des in der empirischen Willensentscheidung Beschlossenen durch eine entsprechende Handlung.

Diese Schwierigkeiten machen es begreiflich, dass die nachfolgende Untersuchung mehr zur Feststellung von Widersprüchen als

zur Darstellung einer einheitlichen Vorstellungsweise führt, mehr mit ungelösten Fragen als mit positiven Ergebnissen endigt; sie machen es auch entschuldbar, wenn sie nur als ein Versuch aufzutreten wagt.

Es empfiehlt sich, vom Begriff des eigenen Willens und der objektiven Willensbestimmung auszugehen. Der entscheidende Gesichtspunkt ist hiebei, dass Kant mit dem „reinen Willen" keine unmittelbare psychologische Thatsache aussprechen will und dass unter der objektiven Willensbestimmung nicht die Beschreibung psychologischer Bedingungen des Wollens gegeben werden soll. Der Begriff des reinen Willens als kürzeste Bezeichnung der Aufgabe, welche die Ethik in Kants Sinn zu lösen hat, spielt bei Kant eine wichtige Rolle. Dieser Begriff ist seiner Ethik eigen [1]), er macht selbst (Grundl. VIII, 7) aufmerksam auf den Unterschied zwischen seiner Begründung der Ethik und der Wolff'schen Moral und tadelt an dieser, dass sie „keinen Willen von irgend einer besonderen Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe völlig aus Prinzipien a priori bestimmt würde und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betracht gezogen hat". Dem stellt er die Aufgabe gegenüber, „die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstenteils aus der Psychologie geschöpft werden". In dieser Fassung der Aufgabe ist zugleich die Richtschnur für die Lösung enthalten. Der reine Wille soll nicht psychologisch vom übrigen Wollen und Begehren unterschieden werden, die ganze Unterscheidung ist nicht eine psychologische, sondern eine erkenntnistheoretische, es handelt sich nicht um das Entstehen, sondern um die objektive Notwendigkeit des Wollens. Es ist dies in der Beurteilung der Kant'schen Ethik in der Regel übersehen worden; Cohen hat diesen Gedanken Kants mit Recht scharf hervorgehoben: der reine Wille soll keine psychologische Grösse bezeichnen (Cohen K.s Begr. d. Ethik 161: „Nicht als eine etwa angeborene Vorstellungsweise, nicht als eine der Menschenseele erbeigentümliche Grundeigenschaft soll dieser reine Wille demon-

1) Der Begriff hat eine Vorlage in Baumgartens purae volitiones, die aus einem reinen Vernunfturteil ohne Beimischung einer sinnlichen Triebfeder hervorgehen (Metaph. 692). Doch sind sie nach ihm im empirischen Wollen nicht anzutreffen, da in diesem immer ein sinnliches Element enthalten ist (§ 692, 604).

striert werden.... Nicht in dem sog. Geiste, nicht in der Vernunft als einer Seelenkraft suchen wir den reinen Willen"). Der reine Wille ist zunächst nichts als eine Abstraktion, eine Idee, an welche wir die empirischen Maximen halten, um uns von ihrer sittlichen Beschaffenheit zu überzeugen. Darauf führt auch die Betrachtung des Wegs, auf dem dieser Begriff gewonnen worden ist. Wie in Kap. III dargelegt worden ist, ist Kant ausgegangen von der Form der Maximen; nun sind aber die Maximen nie blosse Form, sondern haben immer einen bestimmten Inhalt; also ist es eine zum Zweck wissenschaftlicher Untersuchung gemachte Abstraktion, wenn man die Form für sich heraushebt. Bei der Betrachtung der Form der Maximen findet Kant, dass in den dem Sittengesetz entsprechenden Maximen die Rücksicht auf die Tauglichkeit der Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung mit eingeschlossen sein muss; und er definiert den reinen Willen als einen solchen, der sich bestimmen lässt durch die blosse Vorstellung davon, dass die Maxime tauglich sei, allgemeines Gesetz zu werden. Damit ist aber gesagt, dass dieser reine Wille nicht zusammenfällt mit irgend einem empirischen Willensakt, denn er ist aufgebaut auf der Trennung von Form und Materie des Wollens, während das Wollen in seiner durch die Psychologie festzustellenden Wirklichkeit diese Trennung nicht aufweist.

Daraus folgt, dass von dem Satze, in welchem der Begriff des reinen Willens erklärt ist: „der Wille bestimmt sich beim sittlichen Handeln durch die blosse Vorstellung des Gesetzes", dasselbe gelten muss. Er enthält nicht die Beschreibung eines empirischen Willensaktes; er will nicht den subjektiven (psychologischen) Bestimmungsgrund des Willens angeben, sondern den objektiven; beim objektiven Bestimmungsgrund aber handelt es sich, wie gesagt, nicht um die psychologische Thatsächlichkeit, sondern um die Gültigkeit. Das Vermögen der objektiven Willensbestimmung durch die blosse Vorstellung des Gesetzes ist weiterhin identisch mit der Freiheit, denn im Verhältnis zu dem von ihm angenommenen Gesetz ist der Wille spontan, unabhängig von der Erscheinungswelt. Und wie nun Kant die Freiheit nicht dem empirischen Geschehen eingliedert, sondern sie einer intelligibeln Welt zuweist, so gehört auch die objektive Willensbestimmung der intelligibeln Welt an. Die objektive Willensbestimmung hat den Trieb, sich fort und fort zu verwirklichen, sie würde auch fortwährend in empirische Handlungen übergehen, wenn ihr nicht in der menschlichen Sinnlichkeit ein Hindernis entgegenstehen würde (vergl. pr. 97). Darum ist bei Gott zur Verwirklichung

des Willens nicht ein subjektiver Bestimmungsgrund neben dem objektiven nötig, denn bei Gott ist die konstante intelligible Willensbestimmung nicht bloss virtuell vorhanden, sondern setzt sich fortwährend in die entsprechende Wirkung um, weil hier kein Widerstand der Sinnlichkeit zu überwinden ist. Demnach ist der Satz: „die Vorstellung des Sittengesetzes muss den Willen unmittelbar bestimmen" von einer intelligibeln Willensbestimmung, von einer konstanten Beschaffenheit des menschlichen Willens ausgesagt; er soll die absolute Spontaneität der Freiheit ausdrücken, wonach die Vorstellung des Sittengesetzes im vernünftigen Wesen unmittelbar treibende Kraft besitzt. Solange man jenen Satz von einem zeitlichen empirischen Willensakt versteht, solange man hier eine psychologische Erklärung finden will, ist ein Verständnis der Aufstellungen Kants ausgeschlossen. Dann allerdings ist es ganz unmöglich, diesen Satz mit dem andern zu vereinigen: „der Wille wird bestimmt durch das Gefühl der Achtung". Dann hat sich Kant fortwährend widersprochen und der eine Abschnitt der Kr. d. pr. V. „von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" hebt die ganze Ethik auf, denn er nimmt zurück, was bisher der Kern aller Aufstellungen war: es gibt einen reinen Willen, der sich unmittelbar durch die Vorstellung des Sittengesetzes bestimmen lässt. Sobald man die objektive und subjektive Willensbestimmung auf denselben Boden stellt, sie in einem zeitlichen Akt zu vereinigen sucht, wird die ganze Unterscheidung sinnlos, denn um ein sowohl — als auch kann es sich da nicht handeln, sondern nur um ein entweder — oder. Solang man davon ausgeht, die objektive Willensbestimmung ohne weiteres als ersten zeitlich vorangehenden Moment in einer psychologischen Beschreibung des empirischen Willensaktes zu betrachten, welchem dann das Gefühl der Achtung als zweiter Akt sich anschliesst, solang ist ein Verständnis Kants unmöglich. Wie weit Kant zu solchem Missverständnis selbst Anlass gegeben hat, und dass man, sobald man sich den empirischen Willensakt klar machen will, zuletzt doch wieder auf eine von dieser Auffassung nicht allzuverschiedene Vorstellung geführt wird, das wird sich nachher zur Genüge zeigen. Aber es wäre falsch und einseitig, die objektive Willensbestimmung sofort als eine psychologische Hypothese aufzufassen.

Dieses Ergebnis erhält weitere Bestätigung durch die Reflexionen Kants zu der Freiheitslehre der Kr. d. r. V., welche einen höchst wertvollen Beitrag zur Freiheitslehre liefern und Sätze enthalten, die Kants Ansicht deutlicher machen, als manche Ausführungen über

die Freiheit in seinen Werken. Besonders deutlich sind folgende Stellen (Erdmann, Reflexionen Kants zur krit. Philos. Bd. II, 446): Die Handlung ist in Erscheinungen gegründet, „nur das Moment der Bestimmung ist intellektuell; die erste Direktion dieser Ursachen, das Moment, sie zu bestimmen, wird nicht unter den Erscheinungen angetroffen"; p. 437: die Handlung „kann nicht vorherbestimmt werden, weil die Vernunft ein Prinzipium ist, welches nicht erscheint, also nicht unter den Erscheinungen gegeben ist; daher können die Ursachen und deren Beziehung auf Handlung nach Gesetzen der Sinnlichkeit a posteriori wohl erkannt werden, die Bestimmung derselben zum Aktus aber nicht"; „wenn in den oberen Kräften, ihren Unterlassungen oder Vollkommenheiten die Handlung bestimmt ist, so ist alsdann nicht die Frage von dem Grunde dessen, was geschieht, sondern was jederzeit da ist, nämlich der vernünftige Wille, woraus das Gegenteil des Bösen immer möglich war".

Man kann die objektive Willensbestimmung, diese intelligible Grösse, noch deutlicher machen durch Einführung eines Begriffs, der sich auch bei Kant findet, eines Begriffs, der allerdings schon den Uebergang bildet von der objektiven Willensbestimmung zur psychologischen Verwirklichung des Sittengesetzes, des Begriffs „Anerkennung des Sittengesetzes" (vgl. pr. 96: „Die Anerkennung des moralischen Gesetzes ist das Bewusstsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objektiven Gründen, die bloss darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äussert, weil subjektive Ursachen (pathologische) sie hindern"). Das vernünftige Wesen erkennt das Sittengesetz an — in diesem Ausdruck liegt sowohl eingeschlossen, dass diese Anerkennung eine objektiv notwendige, aus dem Wesen der Vernunft selbst entspringende ist, als auch, dass es sich nicht um einzelne zufällige zeitliche Akte, sondern um eine substantielle Bestimmtheit des menschlichen Geistes handelt. Auch macht dieser Ausdruck erklärlich, warum Kant eine solche Bestimmtheit „Willensbestimmung" nennen kann; die Verwirklichung dieser Anerkennung des Sittengesetzes in zeitlichen Akten wird dann nicht mehr als ein neues Moment der Willensentscheidung gedacht, sondern nur noch als Durchführung derjenigen Willensbestimmung, die schon mit der Anerkennung des Sittengesetzes selbst vollzogen ist. Das Sollen, in welchem sich nach Kant das Sittengesetz darstellt, ist eigentlich ein Wollen (Grundl. VIII, 82). Dabei bleibt nur noch zu erklären, warum diese Anerkennung des Sittengesetzes in concreto sich nicht fortwährend vollzieht, sondern nur hie und da, beim einen oft, beim

andern selten. Dafür liegt der Grund in dem stets vorhandenen Widerstand der Sinnlichkeit gegen das Vernunftgebot. Schon jetzt wird deutlich, was sich später bei Betrachtung des Begriffs Achtung noch mehr bestätigen wird, dass Kants These „das pflichtmässige Wollen enthält stets ein Unlustgefühl" wie überhaupt Kants „Rigorismus" sich nur verstehen lässt aus einer weiter zurückliegenden Voraussetzung, dass ohne Dazwischentreten eines Unlustgefühls das Sittengesetz sich gar nicht verwirklichen kann. Der Widerstand der Neigungen ist immer da, ohne Entfernung desselben ist eine zeitliche Verwirklichung des sittlichen Handelns nicht zu denken.

Die objektive Willensbestimmung oder die Thatsache des reinen Willens bedeutet somit: der Mensch als vernünftiges Wesen muss ohne Vermittlung eines Lustgefühls, vielmehr aus objektiven Vernunftgründen das Sittengesetz anerkennen.

Von hier aus lässt sich nun der Nachweis versuchen, dass Kant das sittliche Wollen nach seinem empirischen, psychologischen Verlauf nicht in einen Gegensatz zum nichtsittlichen gestellt habe. Es lässt sich das versuchen mit Anschluss an die Unterscheidung von Bestimmungsgrund und Bestimmungsart. Mag beim sittlichen Wollen die Vorstellung des Sittengesetzes allein Bestimmungsgrund sein, so muss es sich doch in der Bestimmungsart nicht notwendig vom nichtsittlichen Wollen unterscheiden. Diese Unterscheidung fällt zusammen mit der schon oben angeführten von objektiver und subjektiver Willensbestimmung. Sie ist Kant keineswegs fremd. In der Kr. d. pr. V. in dem Abschnitt über die Triebfedern der reinen praktischen Vernunft ist sie vorausgesetzt. Das beweist schon die Formulierung des Themas für jenen Abschnitt pr. 88: es soll nicht gesucht werden eine weitere Triebfeder neben dem moralischen Gesetz, sondern die Art und Weise soll gezeigt werden, wie (psychologisch) das moralische Gesetz Triebfeder wird (vgl. auch pr. 98: „Achtung fürs Gesetz ..... die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe"). Mit dieser Hinzufügung der psychologischen Bedingungen des Wollens überhaupt wäre dann auch das Verlangen erfüllt, das im 3. Kapitel beim Begriff der Maxime aufgestellt worden ist: dass auch das Sittengesetz Maxime werden müsse, um sich zu verwirklichen und dass dabei die Art und Weise, wie das Wollen überhaupt sich psychologisch verwirkliche, zu Tag treten müsse.

Kant hat auch wirklich diese Richtung eingeschlagen, welche das sittliche Wollen mit den psychologischen Voraussetzungen des Wollens überhaupt verbindet und in der Bestimmungsart zwischen

sittlichem und nicht-sittlichem Wollen keinen Unterschied macht. Das letztere ist bezeichnet dadurch, dass erstens das Gefühl und zweitens die Rücksicht auf den Zweck und Erfolg des Wollens Momente der Willensbestimmung selbst sind. Es finden sich bei Kant die Sätze — und zwar als selbstverständliche Voraussetzung — ausgesprochen: kein Begehren ohne Gefühl; keine Willensbestimmung ohne ein Interesse (VIII, 95 Anm.); keine Willensbestimmung ohne eine Zweckbeziehung (Rel. 4).

So versucht er zunächst eine engere Verbindung zwischen Willensbestimmung nach dem Sittengesetz und Gefühl herzustellen. Das ist das Bestreben des ganzen 3. Hauptstücks der Analytik. Das Sittengesetz erscheint dem Menschen als Pflicht; in den Begriff der Pflicht aber ist aufgenommen der Begriff der Achtung: Triebfeder ist das Sittengesetz verbunden mit dem Gefühl der Achtung. Nun wird allerdings in der Regel das Gefühl hier als Wirkung des Sittengesetzes dargestellt. Aber daneben findet sich doch auch die Vorstellung, dass es nicht die Wirkung, sondern nur die subjektive Seite der Vorstellung des Sittengesetzes selbst ist. So vor allem pr. 92: „Die Achtung fürs Gesetz ist nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst subjektiv als Triebfeder betrachtet". Noch deutlicher Urt. 67: „Allein selbst da (in der Kr. d. pr. V.) leiteten wir eigentlich nicht dieses Gefühl (der Achtung) von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern bloss die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet, der Gemütszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus, welches letztere nur alsdann angenommen werden müsste, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durch das Gesetz[1]) vorherginge, da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer blossen Erkenntnis vergeblich würde abgeleitet werden". Hier ist das Gefühl als die subjektive Seite der Willensbestimmung selbst aufgefasst. Dass Kant das Zeitverhältnis zwischen Willensbestimmung und Achtung unentschieden lässt, findet sich auch sonst, wenn auch nur vereinzelt (s. I, 587: „Aber auf die Art — gemeint ist das Verhältnis der Seelenvermögen zu einander bei der Bestimmung des Willens durch praktische Vernunft — ist das Erkenntnisvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit dem Begeh-

1) „Gesetzte" ist ein Druckfehler für „Gesetz".

rungsvermögen verbunden; denn sie geht diesem nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letzteren oder ist vielleicht nichts anderes, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst" . . . .). Ebenso wird in Grundl. VIII, 95 Anm. das Gefühl als Moment der Willensbestimmung selbst gefasst: „Interesse ist das, wodurch die Vernunft praktisch d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird". Von hier aus kann man nun noch weiter gehen und sagen: somit ist das sittliche Wollen dem nicht-sittlichen darin gleich, dass beidemal der empirische Wille nicht in Bewegung gesetzt wird ohne eine Triebfeder, d. h. ohne Mitwirkung eines Gefühls. Damit das objektiv gültige Sittengesetz auch subjektiv wirklich werde, muss ein Gefühl (Achtung) dazwischentreten. Die ganze Aufnahme eines Abschnitts „von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft" an dieser Stelle der Kr. d. pr. V. weist auf diese Anschauung hin.

Nachdem auf diese Weise die Vorstellung des Sittengesetzes näher mit dem Gefühl verbunden worden ist, geschieht dasselbe mit der Vorstellung des Zwecks. Jedes Wollen ist Wollen eines Zwecks (Rel. 4); „etwas wollen und an dem Dasein desselben Wohlgefallen haben, das ist ein Interesse nehmen, ist identisch" (Urt. 50). Ja die Realisierung ihrer Forderung ist ein Postulat der Vernunft selbst (Rel. 5: „Es kann der Vernunft unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge, was denn aus diesem Rechthandeln herauskomme"). Nach diesen Sätzen wäre es selbstverständlich, dass beim sittlichen Wollen der Gedanke an den Erfolg des Wollens an den Gegenstand, auf den es sich richtet, mitbestimmend ist und zwar bei der Willensbestimmung ins Bewusstsein aufgenommen wird. Und wirklich hat Kant auch hier der psychologischen Forderung Konzessionen gemacht. Allerdings nicht da, wo es sich um die Aufstellung des Sittengesetzes selbst handelt, sondern in der Lehre vom höchsten Gut, die wie ein Anhängsel zu den vorangehenden Kapiteln der Ethik erscheint. Diese haben gelehrt: Bestimmungsgrund ist beim sittlichen Handeln lediglich die Vorstellung des Gesetzes. Nun aber wird die Strenge dieses Satzes gemildert dadurch, dass die Vorstellung der Existenz des höchsten Gutes in den Bestimmungsgrund des Willens mit aufgenommen wird. So pr. 132: „es versteht sich von selbst, dass wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht bloss Objekt, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch

unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei; weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand nach dem Prinzip der Autonomie den Willen bestimmt". Somit ist hier der reine Wille, das ethisch normale Wollen dem gewöhnlichen Wollen darin angenähert, dass neben der Vorstellung des Gesetzes zugleich das Ziel des Wollens Bestimmungsgrund ist. Kant ist sich wohl bewusst, dass damit eine andere Art der Willensbestimmung an die Stelle der zuvor geforderten (Willensbestimmung nur durch die Vorstellung des Gesetzes) gerückt wird. Er nennt es eine „erweiterte Willensbestimmung", eine solche, bei welcher die Vorstellung des höchsten Gutes mitbestimmend ist. So in der Auseinandersetzung mit Garve VII[a] 184 Anm.: „Nicht jeder Zweck ist moralisch .... sondern dieser muss uneigennützig sein und das Bedürfnis eines .... Endzwecks ist ein Bedürfnis des noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objekts (das höchste Gut) erweiterten uneigennützigen Willens. Diese ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird, dass wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen und überdas noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältnis (eine Welt den sittlich höchsten Zwecken angemessen) existiere". Kant hat die einfache und die erweiterte Willensbestimmung scharf von einander getrennt. Er hat das Gebot, sich das höchste Gut zum Endzweck zu machen, als einen synthetischen Satz bezeichnet, der aus dem moralischen Gesetz nicht analytisch entwickelt werden kann. Was er zum Sittengesetz hinzufügt, ist nicht wie dieses selbst a priori in dem Begriff des vernünftigen Wesens begründet, vielmehr geht Kant, um die Notwendigkeit desselben zu erweisen, auf den psychologischen Satz zurück, dass ein Wollen unmöglich ist, das sich nicht um den Erfolg kümmert. Das moralische Gesetz für sich allein gebietet vom Erfolg abzusehen, seine Gültigkeit hat mit der Berechnung des Erfolgs nichts zu thun. „Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck

für ihn dienen könnte . . . . An diesem Zweck nun, wenn er gleich durch die blosse Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er lieben kann; das Gesetz also, was ihm bloss Achtung einflösst, ob es zwar jenes als Bedürfnis nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe; d. i. der Satz: mache das höchste, in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, dass jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen ausser dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht) . . . .“ Kant war sich nach dieser wichtigen Stelle (Rel. 7 Anm.) bewusst, dass er mit dieser Erweiterung der Willensbestimmung durch die Vorstellung vom höchsten Gut das Zentrum seiner Ethik verlasse; materiell: denn der reine sittliche Wille tritt dadurch dem gewöhnlichen Wollen wieder näher; formell: diese Forderung lässt sich nicht auf das vernünftige Wesen als solches gründen, sondern auf eine Natureigenschaft des menschlichen Wollens; Kant hat also hier einem Lehrsatz aus der Psychologie Einfluss auf die Ethik gegeben. Kant ist sogar so weit gegangen, diese Vorstellung des höchsten Guts für notwendig zu erklären, damit das Sittengesetz Triebfeder werde. In der Methodenlehre der K. d. r. V. (r 615) finden wir den Ausspruch: „ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen“. Hier bringt Kant die Postulate von Gott und Unsterblichkeit in so enge Beziehung zur Willensbestimmung, dass er sogar die Fähigkeit des moralischen Gesetzes, Triebfeder zu sein, von der Wirksamkeit jener Ideen von Gott und Unsterblichkeit abhängig macht [1]).

1) Es ist offenbar, dass durch diese letzte Wendung der Grundgedanke der Ethik Kants in gefährlicher Weise bedroht ist. Uebrigens ist bezeichnend, dass sie in der Kr. d. r. V., nicht in den praktischen Schriften selbst sich findet. Vgl. VII[a] 174 f.

Man kann auf diese Gedankenlinien sich stützend den Versuch machen, Kants ganze Ethik einheitlich zu gestalten und zwar auf Grund des Materials, das er selbst bietet, mit Durchführung seiner eigenen Grundsätze. Das sittliche Wollen würde sich dann psychologisch nicht von allem andern Wollen unterscheiden, sowohl ein Gefühl wie die Vorstellung des Zwecks und Erfolgs des Handelns würde bei der Willensbestimmung mitwirken. Die Maximen der Sittlichkeit wären ausgezeichnet durch ihren Wert, aber in den einzelnen Willensakten würden sie sich verwirklichen gerade so wie die nichtsittlichen Maximen. Der Uebergang von der Begründung des Sittengesetzes zu dessen psychologischen Bedingungen kann alsdann ganz glatt sich vollziehen, sobald anerkannt ist: jede Vorstellung, also auch die des Sittengesetzes, bestimmt empirisch den Willen nur unter Vermittlung eines Lustgefühls. Damit ist eine scharfe Scheidung des kritischen vom psychologischen Gesichtspunkt eingeleitet und damit die Möglichkeit, dem letzteren sein volles Recht zu lassen, gewährt. Der Mensch soll beim sittlichen Handeln in seiner Erwägung sich bestimmen lassen nicht durch Rücksicht auf ein Gefühl, auch nicht auf den Zweck der Handlung, z. B. fremde Glückseligkeit, sondern soviel er hieraus Antriebe zum Handeln erhält, soll doch für ihn massgebend sein ein Gedanke: der Gedanke der Pflicht, genauer die Erwägung, ob eine Maxime tauglich ist zur allgemeinen Gesetzgebung für vernünftige Wesen. Bestimmungsgrund soll sein der Gedanke des Sittengesetzes; ein solcher „Grund" hat aber nur in der Vernunft des Subjekts, seiner vernünftigen Erwägung seine Stelle; er ist nicht zu verwechseln mit der Vereinigung von Motiven, die alsdann thatsächlich den Willen bestimmen. Darüber, wie nun wirklich der Gedanke an das Sittengesetz den Willen in Bewegung setzt, welche weiteren Faktoren hiebei in Betracht kommen, ist mit jener Forderung noch nichts ausgesagt. Auch ist es ein für jede Ethik, auch eine solche, die sich auf anderem Grund aufbaut, wertvoller Gesichtspunkt, dass das Wollen nur da vollkommen sittlich ist, wo für unser Bewusstsein der Gedanke, dass eine Handlungsweise Pflicht ist, entscheidet; die Reflexion auf das Sittliche muss in der Willensentscheidung selbst hervortreten und zwar als die Besinnung über eine letzte entscheidende Instanz. Das ist das formale Element im sittlichen Handeln, das keine Ethik, die den sittlichen Gesetzen auf den Grund gehen will, vernachlässigen darf. Was auch als Pflicht bestimmt werden möge, wenn etwas vom Subjekt als Pflicht anerkannt ist, so muss

der Gedanke, dass dies Pflicht ist, für das Bewusstsein entscheidend sein. Seinem Wert und Recht nach ist dieses Motiv, das ja immer seiner Natur nach ins Bewusstsein fällt — es ist ein Gedanke, kein Gefühl — aus den andern Motiven, die bei der Entscheidung mitwirken, völlig herausgehoben; dagegen in dem thatsächlichen Verlauf der Willensbestimmung gliedert es sich diesen ein.

Es ist hier nicht die Aufgabe, diesen Gedanken weiter nachzugehen, die Grenzlinien zwischen kritischer und psychologischer Betrachtung des Sittlichen und das Verhältnis des formalen zum materialen Element zu bestimmen. Doch ist soviel klar, dass von den Voraussetzungen Kants aus es konsequent ist, die psychologische Seite noch schärfer von der kritischen Frage abzulösen, dann aber auch die erstere unbefangener zur Geltung zu bringen. Und letzteres ist unter allen Umständen erforderlich. Die Frage nach der Verwirklichung des Sittlichen, nach der Art und Weise, wie sich seine Anerkennung empirisch vermittelt, fällt keineswegs ausserhalb des Rahmens der Ethik. Sie ist eine ganz notwendige Ergänzung der ersteren. Der Satz Kants, dass das Sittengesetz gelten würde, auch wenn es nirgends verwirklicht würde, hat doch nur ein Recht als scharf zugespitzter Ausdruck, der seine Methode andeuten soll. Wörtlich genommen lässt er sich nicht halten. Mag die Erfüllung des Sittengesetzes in einzelnen Handlungen dahingestellt bleiben, so ist dagegen seine Anerkennung im empirischen Bewusstsein des Menschen unentbehrlich; sonst hat auch seine Gültigkeit den Sinn verloren. Diese Anerkennung aber ist ein entscheidendes Moment der Verwirklichung; die Frage, wie sie sich vollzieht, ist eine notwendige Ergänzung zur Frage, worauf die Gültigkeit des Gesetzes beruht. So wenig Schleiermachers Kritik der Kantischen Unterscheidung von Gesetzen des Sollens und des Seins Kants tiefsten Gedanken gerecht wird, hat sie doch hier das richtige getroffen (WW. III. A., II, 408). Er sagt „die Achtung für das Gesetz konstituiert eigentlich erst das Gesetz und ist die Wirklichkeit des Gesetzes“. Diese Untersuchung aber lässt sich nur mit psychologischen Mitteln führen, und für sie ist das Feld frei zu halten.

Bei Kant war die kritische Tendenz, die auf Begründung des Sittengesetzes durch reine Vernunft und auf Ablösung von allen psychologischen Bedingungen gieng, ganz überwiegend stark. Sie hat ihre Stärke auch darin geäussert, dass der Gesichtspunkt des Sollens und der Gültigkeit übergegriffen hat in die psychologische Frage der

Verwirklichung des Sittengesetzes, der Vermittlung seiner Anerkennung im empirischen Bewusstsein. Und diese Verschiebung trat bei ihm deshalb leichter ein, weil die Begriffe, mit denen er in der kritischen Frage arbeitete, doch zum Teil noch psychologische Färbung trugen und Gelegenheit zu psychologischen Theorien boten, die ganz mit dem erkenntniskritischen Gesichtspunkt verschmolzen, von diesem getragen die psychologischen Fragen zum voraus zu entscheiden drohen.

Das ist auch hier der Fall, ja vor allem hier, denn in dem vorliegenden Problem findet der Uebergang statt. So gewiss es anzuerkennen ist, dass Kant die oben durchgeführte schärfere Abgrenzung der psychologischen Frage, die dieser ihr volles Recht lässt, vorzunehmen versucht hat, so ist doch ebenso gewiss, dass zum Teil sich eine andere Auffassung geltend macht, welche schliesslich dahin führt, dass das sittliche Wollen auch psychologisch vom nicht-sittlichen sich unterscheidet. Und wenn die oben angedeutete Bahn sich verfolgen lässt, um Kants Anschauung konsequent zu gestalten ohne Preisgeben seiner Grundgedanken, so ist nicht zu übersehen, dass auch die zweite Ansicht nicht ein blosses Anhängsel bildet, das leicht vom Ganzen sich trennen liesse, sondern dass sie eng zusammenhängt mit dem ganzen Aufbau der Ethik. Dem ersteren nachzugehen mag dem Fortbildner der Kantischen Ethik allein der Mühe wert erscheinen; die geschichtliche Forschung, die Kants System nimmt, wie es ist, darf auch das zweite nicht übersehen. Anhaltspunkte zu dieser zweiten Ansicht haben sich schon in den vorangehenden Kapiteln ergeben, und es ist nun die Aufgabe, sie im Zusammenhang vorzuführen.

Schon im Begriff des reinen Willens kündigt sich diese abweichende Auffassung an. Von Willen reden wir nur da, wo ein einzelnes Bewusstsein vorhanden ist, dem dieser Wille angehört. Darum ist die Bezeichnung „reiner Wille“ für etwas, das nicht empirisches Faktum ist und kein klar bezeichnetes Subjekt hat, schon an sich etwas bedenklich. Noch mehr tritt das darin hervor, dass in der Grundlegung der gute und der reine Wille identisch sind (s. z. B. Grundl. VIII, 76). Dadurch ist der Weg gebahnt zu der Umwandlung des Begriffs „reiner Wille“ aus einer Abstraktion in ein Ideal und zwar nicht bloss in ein ethisches Ideal, sondern in ein Ideal, welches auf eine bestimmte Anschauung über den psychologischen Verlauf des Wollens abweichend vom gewöhnlichen hinführt. In dem Begriff reiner Wille wäre alsdann verlangt, dass auch beim einzelnen Willensakt die

Willensbestimmung sich unabhängig vom Gefühl und ohne Rücksicht auf den Zweck und Erfolg des Handelns abspielt.

Der entscheidende Punkt ist auch hier wieder das Verhältnis von Gefühl und Willensbestimmung. Dem Versuch Kants, das Gefühl als ein Moment in die Willensbestimmung beim sittlichen Handeln einzureihen, steht gegenüber die gewöhnliche Darstellung, welche das Gefühl der Achtung schärfer lostrennt von der Willensbestimmung selbst. Einmal wird in der Regel im Gegensatz zu den oben angeführten Stellen das Gefühl einem zweiten auf die Willensbestimmung erst folgenden Zeitmoment zugewiesen. Eine zeitliche Aufeinanderfolge wird schon nahegelegt durch die allgemeine Bestimmung (Metaph. d. S. IX, 9): immer ist mit dem Begehrungsvermögen Lust verbunden, aber das einemal ist die Lust Ursache, das anderemal Folge des Begehrens („nicht immer geht die Lust vorher"). Ein Interesse ist überall mit dem Wollen und Begehren verbunden (Urt. 50); aber entweder ist dieses Interesse, dieses Wohlgefallen, Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens (so beim nichtsittlichen Wollen) oder hängt es mit dem Bestimmungsgrunde des Begehrungsvermögens notwendig zusammen, d. h. geht daraus hervor, „folgt ihm nach" (so beim sittlichen Wollen), vergl. Urt. 44. Das pathologische Gefühl geht vor der Vorstellung des Gesetzes vorher, das moralische Gefühl folgt auf dieselbe (IX, 246). Es ist unmöglich, alle diese Stellen nur auf ein logisches Folgen zu deuten. Als eine häufig auftretende Darstellung darf jedenfalls bezeichnet werden, dass das Gefühl auch zeitlich der Willensbestimmung beim sittlichen Handeln nachfolgt.

Dabei ist das Gefühl, welchem die Stelle zwischen Vorstellung des Sittengesetzes und Willensbestimmung verweigert wird, keineswegs etwa das eudämonistische, sondern das moralische Gefühl. Man vergleiche folgende Stellen: pr. 87: „geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde . . . . ., so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten"; pr. 92: „es geht kein Gefühl im Subjekt vorher, das auf Moralität gestimmt wäre; denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muss von aller sinnlichen Bedingung frei sein"; besonders deutlich pr. 28: „die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen nicht vermittelst eines da-

zwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze".

Wenn Kant hie und da geneigt war, die zeitliche Stellung des Gefühls der Achtung im Anstand zu lassen, so hat er doch überall festgehalten, dass es sich nicht zwischen Vorstellung des Sittengesetzes und Willensbestimmung einschieben darf. Während beim nichtsittlichen Wollen das Gefühl der Hebel ist, der den Mechanismus der Willensbestimmung in Bewegung setzt, wird das Gefühl der Achtung nicht als solcher betrachtet. Wohl ist bei der subjektiven Willensbestimmung immer ein Gefühl beteiligt, aber das merkwürdige ist hier, dass das Gefühl nicht als notwendiges Moment der Willensbestimmung betrachtet wird, nicht als conditio sine qua non, sondern nur als subjektive Begleiterscheinung, die zwar nicht fehlt, der aber keine selbständige Bedeutung zugeschrieben wird. Der Gegensatz in der Anordnung der Momente: nichtsittliches Wollen: Gefühl — Willensbestimmung; sittliches Wollen: Willensbestimmung — Gefühl wird durch das 3. Hauptstück der Analytik nicht umgestossen. Denn auch hier wird der Gesichtspunkt streng festgehalten, dass nicht neben die Vorstellung des Sittengesetzes ein weiterer Bestimmungsgrund des Willens kommt; das Gefühl ist nicht eine transscendentale Bedingung für die Verwirklichung des Sittengesetzes, sondern eine psychologische Begleiterscheinung; es folgt nicht aus der Natur des Sittlichen, sondern aus der Natur des Wollens; das Gefühl der Achtung befördert den Einfluss des Gesetzes auf den Willen (pr. 92 oben), aber nicht macht es die Willensbestimmung nach dem Sittengesetz erst möglich [1]. Das Motiv, von welchem Kant hier geleitet war, liegt klar vor Augen: würde ein Gefühl (auch ein moralisches) als Bedingung aufgestellt, ohne welche das Moralprinzip sich im konkreten Wollen nicht realisieren kann, so wäre die Durchführung des Vernunftwillens doch wieder an einem Punkte abhängig gemacht von der „Sinnlichkeit", von welcher sie doch unabhängig sein soll. Auch bei der Einführung des Begriffs Triebfeder hat Kant immer den Schein sorgfältig zu meiden gesucht, als ob hier mit der Achtung ein Element aufgenommen werde, das auf gleicher Stufe stehe mit der Vorstellung des Sittengesetzes selbst und mit dieser zusammen den Willen in Bewegung setze. Es sind nicht zwei einander beigeordnete Bedingungen für Verwirklichung des Moralprinzips,

1) Hier ist unter „Wille" der empirische Wille verstanden, denn auf den intelligibeln Willen kann kein Gefühl, keine Sinnlichkeit Einfluss haben.

Bedingung ist einzig und allein die Vorstellung des Sittengesetzes, das Gefühl der Achtung dagegen ist nur Folge dieser Bedingung.

Vom kritischen Standpunkt aus liegt dieser Scheidung, auch der Trennung zwischen transscendentaler und psychologischer Bedingung, etwas Berechtigtes zu Grund. Nur hat Kant die Gefahr nicht vermieden, auch in der empirischen Willensbestimmung den Unterschied auszuprägen und das Gefühl hier von einer Stelle zu entfernen, auf die es offenbar gehört. Psychologisch betrachtet ist das Gefühl ein wesentlicher Bestandteil der empirischen Willensbestimmung selbst; es ist schief, es nicht als Bedingung, sondern als Folgeerscheinung derselben zu behandeln.

Im Unterschied von der oben ausgeführten Darstellung, nach welcher das Gefühl die subjektive Seite der Willensbestimmung ist, rückt Kant Willensbestimmung und Gefühl gewöhnlich weiter auseinander als Ursache und Wirkung. So vielfach in dem 3. Hauptstück der Analytik, weiter z. B. VII[a] 189: „das moralische Gefühl, welches also nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist"; IX, 22: „Lust oder Unlust von besonderer Art (eines moralischen Gefühls) . . . , auf welche wir aber (weil sie nicht den Grund der praktischen Gesetze, sondern nur die subjektive Wirkung im Gemüte bei der Bestimmung unserer Willkür durch jene betreffen kann . . .) in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen". Daraus geht deutlich hervor, dass das sittliche Wollen in seiner Verwirklichung eine andere Anordnung der Momente: Willensbestimmung — Gefühl, zeigt als das übrige Wollen. Kant erklärt selbst (I, 629): „dieser Irrtum — ein Gefühl der Lust oder Unlust an einem Gegenstande müsse vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch sein soll — würde, wenn man ihn einschleichen liesse, alle Moral vertilgen". Und diese Meinung hat Kant durch alle seine praktischen Schriften hindurch festgehalten: beim sittlichen Wollen wird der Wille bestimmt ohne Dazwischentreten eines Gefühls durch die blosse Vorstellung des Sittengesetzes. So oft hier — und dazu zwingt häufig der Zusammenhang — der Wille sich nicht vom intelligibeln Wollen deuten lässt, so oft statuiert dieser Satz für das sittliche Wollen eine Ausnahme von dem Zusammenhang des Begehrens mit dem Gefühl, wie er gewöhnlich stattfindet. Ob nun der Versuch aussichtsvoll ist oder nicht, die Grundgedanken von Kants Ethik loszuwickeln von dieser psychologischen Hypothese und jene oben skizzierte gemässigtere Ansicht

durchzuführen — für die rein geschichtliche Betrachtung handelt es sich nur um Feststellung der Thatsache.

Ein Doppelsinn des Begriffs „empirische Willensbestimmung“ wirkt dabei mit: nach den einen Stellen ist dieselbe die Vorstellung des Gesetzes, wobei dann das Gefühl der Achtung erst Folge derselben ist; nach den andern gehört die Achtung zur Willensbestimmung. Dieser Doppelsinn prägt sich auch im Begriff Triebfeder aus. Triebfeder ist bald das moralische Gesetz für sich allein und die Achtung wird dann mit der Frage eingeführt (pr. 88): was wirkt das Sittengesetz, sofern es Triebfeder ist, in der menschlichen Sinnlichkeit? bald aber wird als Triebfeder das Gefühl der Achtung bezeichnet. Wo Kant sich einer populären Darstellung seines Moralprinzips annähert, überwiegt die letztere Betrachtung, denn im Begriff Pflicht, den Kant dabei meist verwendet, ist der Begriff Achtung eingeschlossen. Dagegen überwiegt die erstere Betrachtungsweise in den ersten zwei Hauptstücken der Analytik und in der grösseren Hälfte des 3. Hauptstücks.

Was ist nun aber nach dieser schrofferen Anschauung, welche das Gefühl der Achtung als Wirkung der Willensbestimmung ansieht, die empirische Willensbestimmung selbst? Da wird man darauf geführt, dass Kant an manchen Stellen die letztere zusammenfallen lässt mit der in einen zeitlichen Akt eingeschlossenen Vorstellung des Sittengesetzes, in welcher die intelligible Anerkennung desselben gleichsam in einem einzelnen Akt der Anerkennung wirklich wird. Hiebei wäre dann der erste Moment der Willensbestimmung, ja der Moment, der eigentlich die sittliche Willensbestimmung konstituiert, die Reflexion, dass eine Maxime tauglich ist zum allgemeinen Gesetz. In dieser Reflexion, die zur empirischen Willensbestimmung gehört, beziehungsweise sie ausmacht, prägt sich die Anerkennung des sittlichen Gesetzes aus. Wie diese Anschauung mit dem kategorischen Imperativ zusammenhängt, wurde oben Kap. IV ausgeführt.

Die Vorstellung des Sittengesetzes als Bestimmungsgrund unseres Willens geht (vgl. pr. 90 unten) dem Gefühl der Achtung voraus, als Bedingung, ohne welche letzteres nicht eintritt. Dabei muss man die „Vorstellung des Sittengesetzes“ nicht etwa bloss als intelligible Bedingung, sondern als empirischen Erkenntnisakt fassen, obgleich Kants Aussagen hier meistens nicht scharf trennen. Es besteht nicht etwa ein direktes Verhältnis zwischen intelligibler Willensbestimmung und Achtung, sondern die direkte Wirkung der intelligibeln Willensbestimmung ist der Erkenntnisakt der Aner-

kennung des Sittengesetzes im einzelnen Fall und das Gefühl schliesst sich dann (als Wirkung oder als subjektive Seite) diesem Erkenntnisakt an. Das Gefühl ist nicht der Hebel, der das empirische Wollen in Bewegung setzt, sondern dasselbe begleitet nur die Vorstellung von der Notwendigkeit des sittlichen Handelns, welche als Willensbestimmung im strengsten Sinn angesehen wird, weil sie allein den Bestimmungsgrund enthält. Besonders instruktiv für diese Anschauungsweise ist pr. 140 f. (vgl. den ganzen Abschnitt von 140 med. bis 141 fin.). In dieser wichtigen Stelle ist besonders deutlich, wie beim sittlichen Wollen die Vorstellung des Sittengesetzes, das „Bewusstsein der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz", dieselbe Wirkung thut, wie beim nicht-sittlichen Wollen ein Gefühl: beide bestimmen den Willen. Ganz klar ist, dass hier die empirische, nicht die intelligible Willensbestimmung gemeint ist, worauf schon die Vergleichung mit dem nicht-sittlichen Wollen, ferner die Ausdrücke (Bestimmung des „Begehrungsvermögens", „Bewusstsein der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz") hinweisen. Das Bewusstsein der intelligibeln Willensbestimmung wird hier in Analogie gesetzt mit dem Lustgefühl: wie beim nicht-sittlichen Wollen das Lustgefühl den Willen bestimmt, so beim sittlichen ein Erkenntnisakt.

Damit ist eine Bestimmung aufgenommen, die das sittliche Wollen von allem andern psychologisch unterscheidet. Man kann dem nicht entgehen durch die Unterscheidung, es sei, wo von Bestimmungsgrund die Rede ist, eben nicht der thatsächliche Verlauf der empirischen Willensbestimmung gemeint, sondern die vom Sittengesetz verlangte Abwägung der Bestimmungsgründe, bei der die Entscheidung für das Sittliche nicht von der Rücksichtnahme auf irgend ein Gefühl abhängen dürfe. Einmal machen es die einzelnen Stellen schwer, diese Unterscheidung festzuhalten. Sodann aber fallen für den Beweis, dass die ausgeführte Anschauung über die empirische Willensentscheidung wirklich von Kant entwickelt wird, zwei Thatsachen schwer ins Gewicht. Kant will es von Anfang an bei den psychologischen Bestimmungen über das Verhältnis von Begehren und Lust (pr. 7 f. Anm.) unentschieden lassen, ob die Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens vorangehe oder nachfolge; durch die Einschränkung auf die erste Möglichkeit falle die richtige Begründung der Ethik dahin. Man merke wohl, dass es sich hier um psychologische Bestimmungen handelt und dass diese in den allerengsten Zusammenhang mit den kritischen Prin-

zipien der Ethik gebracht sind. Diese eine Thatsache würde genügen, um die Ansicht zu rechtfertigen, dass Kant hier eine Theorie über die empirische Willensbestimmung beim sittlichen Wollen aufgestellt hat, die in die psychologische Frage übergreift und sie präjudiziert. Andernfalls müsste Kant erklären, dass die psychologische Ansicht, ob Lust dem Begehren vorangehe oder nachfolge, für die kritischen Prinzipien der Ethik vollständig gleichgültig sei; er hätte kein Interesse mehr daran, die zweite Möglichkeit offen zu halten.

Ein zweiter Grund kommt dazu: die in Kap. III besprochene Verwendung des Verhältnisses von Lust und Begehrungsvermögen zur Ablehnung der materialen Moralprinzipien. Würde dort Kant sich beschränken auf die Forderung: der Gedanke an Lust soll nicht willenbestimmend sein, so wären damit gar nicht alle materialen Moralprinzipien getroffen, denn dass der Gedanke an Lust willenbestimmend sein soll, wird auch von einem grossen Teil derselben ausgeschlossen. Kant muss daher die weitere Voraussetzung zu Hilfe rufen, dass hier in der empirischen Willensbestimmung, nicht wie sie in einem solchen Moralprinzip verlangt ist, sondern wie sie sich thatsächlich vollzieht, der Wille durch ein Gefühl bestimmt ist. Die Konsequenz ist, dass bei der empirischen Willensbestimmung, falls sie der Forderung seines Moralprinzips entspricht, dies nicht der Fall sein darf. Man kann nicht sagen, dass das nur zum Aussenwerk, zu den zufälligen Ansichten in Kants Ethik gehöre; es greift tief ein.

Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die entsprechende Anschauung Kants über das Verhältnis der Willensbestimmung zur Vorstellung des Zwecks und Erfolgs. Auch hier steht der Ansicht, welche beide in eine engere Verbindung zu bringen sucht, gegenüber eine zweite, welche die eigentümliche Betrachtungsweise Kants zum Ausdruck bringt. Den Stellen, in welchen die Postulate von Gott und Unsterblichkeit als Bedingung aufgefasst werden, ohne welche das Sittengesetz nicht Triebfeder ist, stehen andere gegenüber, in denen dies geradezu verneint wird, und es ist keine Frage, dass letzteres dem Geist der Kant'schen Ethik mehr entspricht als das erstere. Ausdrücklich sagt Kant Rel. 3: Die Moral, die sich auf den Begriff des Menschen als Vernunftwesens gründet, „bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten". Aber selbst die oben ausgeführte Ansicht, dass mit dem Gedanken des Sittengesetzes sich die

Vorstellung des höchsten Guts verbinden müsse, damit jener Triebfeder werde, führt nicht so weit, als es zunächst den Anschein hat. Denn nicht ein konkreter Zweck ist hier in die Willensbestimmung aufgenommen, sondern nur die ganz abstrakte Zweckvorstellung eines höchsten Guts. Aufs schärfste hat Kant überall die Rücksicht auf den konkreten Zweck und Erfolg des Wollens losgetrennt von der Willensbestimmung. Der Gedanke an den Erfolg des Handelns darf sich nicht unter die Bestimmungsgründe einmischen. Es ist nicht bloss ein einzelner allzu scharf zugespitzter Ausdruck, sondern entspricht einer die ganze Ethik durchziehenden Forderung, wenn Kant sagt (Grundl. VIII, 72 f.): der Gegenstand darf gar keinen Einfluss auf den Willen haben „damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse bloss administriere, sondern bloss ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), sondern bloss deswegen, weil die Maxime, die sie ausschliesst, nicht in einem und demselben Wollen als allgemeinem Gesetz begriffen werden kann". Auch in den späteren Schriften, welche die Vermittlung zwischen dem formalen Moralprinzip und den psychologischen Bedingungen alles Wollens sich mehr angelegen sein lassen, wird dieser Satz nicht umgestossen (vergl. Rel. 3 f.). Es macht sich hier eine unnatürlich scharfe Trennung zwischen Bestimmungsgrund und Objekt des Wollens geltend. Fremde Glückseligkeit z. B. soll Objekt meines Handelns sein aber nicht Bestimmungsgrund (pr. 41). Kant ist weit entfernt, diese Trennung nur als wissenschaftliche Abstraktion anzusehen; im realen Wollen, sofern es den sittlichen Forderungen völlig genügt, soll diese Trennung durchgeführt werden. Andernfalls ist das Motiv „verunreinigt" und die Handlung hat keinen sittlichen Wert. Wir haben demnach als Kants Ansicht zu betrachten, dass das Subjekt, wo es auf Pflicht ankommt, d. h. bei der Willensbestimmung selbst, vom konkreten Zweck und Erfolg des Handelns absehen soll. Die Willensentscheidung nach dem Motiv und der Blick auf das konkrete Ziel des Handelns stehen neben einander als zwei zeitlich und sachlich zu trennende Momente. Dass zur Verwirklichung des Wollens die Erwägung des Zwecks und die Rücksicht auf den Erfolg gehört, hat Kant natürlich nie geleugnet, aber zur Willensbestimmung im strengen Sinn gehören sie nicht.

Die Schwierigkeit, die aus einer solchen Trennung entspringt, hat

auch Kant gefühlt, ohne dass er darum von seiner These abgegangen ist. Das zeigt die Behandlung dieser Frage in der Schrift „Das mag in der Theorie“ etc. (1793). Hier sagt er in einer Auseinandersetzung mit Garve (VII[a] 183): durch die Ausschliessung der Glückseligkeit von den Triebfedern des Handelns wird dem Menschen nicht angesonnen, „er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, sowie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahieren; er müsse sie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, soviel ihm möglich ist, sich bewusst zu werden suchen, dass sich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische, welches dadurch bewirkt wird, dass man die Pflicht lieber mit Aufopferung verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vorteilen, die sie uns bringt, um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines anderen Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen.“ Ib. 184, Anm.: „ohne allen Zweck kann kein Wille sein, obgleich man, wenn es auf bloss gesetzliche Nötigung der Handlungen ankommt, von ihm abstrahieren muss, und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht“. Das hier wiederholte Beispiel vom Depositum (192) zeigt, dass Kant nicht bloss zum Zweck wissenschaftlicher Bestimmung, sondern im konkreten Fall, in dem ein sittliches Handeln Pflicht ist, die Rücksicht auf das Objekt und dessen Existenz und damit auf den Erfolg des Handelns ausschliessen will.

Im Vergleich mit dem Verhältnis von Gefühl und Willensbestimmung liegt allerdings die Sache hier etwas anders, indem Kant es nur als Forderung ausspricht, bei der Willensbestimmung, wenn sie sittlich sein soll, müsse vom Zweck ganz abgesehen werden, und sich von der Erwägung, wie das psychologisch denkbar sei, und demgemäss von der Behauptung eines eigentümlichen psychologischen Verlaufs der sittlichen Willensbestimmung freier hält, als bei den Ausführungen über Willensbestimmung und Gefühl. Allein die Forderung setzt wenigstens die Möglichkeit voraus, dass die Willensbestimmung sich so vollziehen kann. Es hat keinen Sinn, eine sittliche Forderung zu erheben, die aus psychologischen Gründen unmöglich ist. Ultra posse nemo obligatur. Kant muss daher an-

nehmen, dass es wenigstens nicht von vornherein psychologisch unmöglich ist, bei der Willensbestimmung von jedem inhaltlichen Zweck abzusehen.

Es ist oben (pag. 191) hervorgehoben worden, dass die Betonung eines formalen Faktors, der Reflexion, ob eine Handlungsweise sittlich sei, in der Willensentscheidung ein Recht habe. Aber dieses Recht darf nicht dahin ausgedehnt werden, dass diese formale Reflexion für sich allein die Kraft haben soll, den Willen zu bestimmen. Sieht man auf die empirische Verwirklichung sittlicher Gesetze, so ist diese Isolierung des formalen Bestimmungsgrundes eine Abstraktion, und nicht die abgesonderte Reflexion über die Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz setzt für sich allein den Willen in Bewegung, sondern ein Zweck mit bestimmtem Inhalt, und dieser durch Vermittlung eines Gefühls. Die Absicht, das Sollen zu bestimmen unabhängig vom Können, darf doch nicht soweit ausgedehnt werden, dass das sittliche Gesetz verlangt, was nach den Gesetzen des psychischen Geschehens unmöglich ist.

Ferner setzt die Forderung, dass unabhängig vom Zweck des Handelns die logische Reflexion über die Tauglichkeit einer Maxime zum Gesetz für sich allein den Willen bestimmen soll, voraus, dass durch diese Reflexion immer und überall entschieden wird, was sittlich ist, ohne Eingehen auf die Betrachtung des Inhalts der Zwecke. Es ist in Kap. IV ausgeführt worden, dass diesem Anspruch des kategorischen Imperativs erhebliche Bedenken entgegenstehen. Ist es aber nicht möglich, dass durch diese formale Reflexion allein entschieden wird, was sittlich ist, dann ist es auch nicht möglich, dass sie allein als abgesondertes Moment den Willen bestimme. Muss ich, um gewiss zu werden, welche Handlungsweise sittlich ist, auf materiale Gesichtspunkte zurückgreifen und den Wert bestimmter Zwecke abwägen, so ist es nicht denkbar, dass dann der dadurch gefundene Wert eines bestimmten Zwecks bei der Willensentscheidung selbst nicht in Betracht kommt. Kant konnte den Gedanken der Absonderung des formalen Elements bei der Willensbestimmung nur durchführen durch die Wendung, die er dem Begriff Form in der praktischen Philosophie gibt, und durch die Umwandlung des kategorischen Imperativs von einem Leitfaden der sittlichen Beurteilung zum ausreichenden Motiv des sittlichen Handelns (s. Kap. IV). Die Form wird dadurch, dass sie die sittliche Entscheidung allein bestimmen soll, selbständig, sie ist nicht mehr das einen Inhalt formende Prinzip, sondern ein eigener Zweck, und die materialen Zwecke des Handelns

werden zu Gunsten dieses Zwecks aus der Willensentscheidung ausgeschlossen. Das ist eine Uebertreibung.

Erklärlich wird die Trennung zwischen der Vorstellung des Sittlichen und dem konkreten Zweck in der Willensbestimmung auch dadurch, dass der Gegenstand des sittlichen Handelns bei Kant gar nicht mit Notwendigkeit aus dem Sittengesetz hervorgeht. Vielmehr bestimmt das Vernunftgesetz, welche von den anderwärts, in letzter Linie aus der „Sinnlichkeit" entspringenden Weisen des Handelns zum sittlichen Handeln tauglich, „moralisch möglich" ist (vergl. pr. 70). Es ist bekannt, wie dieses auf die Kritik eingeschränkte, von der Produktion ausgeschlossene Sittengesetz den Spott Schleiermachers herausgefordert hat (vergl. in Dilthey, Schleiermacher, Anhang p. 93, Nr. 27; W. W. III. Abt., Bd. II, p. 443). Wenn der empirische Wille sich durch einen der Erfahrungswelt entnommenen Zweck hat mitbestimmen lassen, so war nicht mehr das reine Vernunftgesetz ausschliesslich für ihn massgebend, sondern, wie beim Dazwischentreten eines Gefühls, hat ein aus der Sinnlichkeit stammendes Element mitgewirkt.

Man darf diese Ansicht Kants nur im Zusammenhang darstellen und man erkennt sofort, dass sie in ihre Konsequenzen für die Psychologie verfolgt, auf Unmöglichkeiten führt. Wie soll die blosse Vorstellung eines Gesetzes den Willen in Bewegung setzen? Wie ist es erklärlich, dass das im Grund rein logische Prinzip der Tauglichkeit einer Maxime zum allgemeinen Gesetz für den Menschen einen solchen unbedingten Wert hat und sich in seinem empirischen Wollen Anerkennung erzwingt? Diese Schwierigkeit ist unter allen Umständen vorhanden, auch wenn man die zuerst dargestellte Linie verfolgt und Gefühl und Vorstellung des Gegenstandes der Handlung als konstituierende Bestandteile der Willensbestimmung annimmt. Denn auch hier geht die Spontaneität doch rein von der Vorstellung des Gesetzes aus, dieses bestimmt das Gefühl, damit es als moralisches Gefühl, als „Achtung" Triebfeder wird, und bestimmt das Objekt zur Uebereinstimmung mit der von ihm verlangten Handlungsweise. Wie ist diese Bestimmung, die Anerkennung des Sittengesetzes durch ein „Interesse", durch den empirischen Menschen, sein sinnliches Gefühl, denkbar? Die Schwierigkeit wird im nächsten Kapitel zur weiteren Entfaltung kommen. Doppelt stark ist sie, wo die schroffere Ansicht von Kant durchgeführt und die Vorstellung des Sittengesetzes als das einzige Motiv, das den Willen in Bewegung setzen darf, dargestellt wird. Kant

selbst ist sich dieser Schwierigkeit bewusst gewesen und es ist nicht seine Art, eine Schwierigkeit, die aus seiner Lehre folgt, zu verdecken. Er wirft Grundl. VIII, 81 ff. die Frage auf, wie es zu erklären sei, dass das vernünftige Wesen am Sittengesetz ein Interesse nimmt oder woher das moralische Gesetz verbinde. Diese Frage erklärt Kant für identisch mit der andern: wie Freiheit möglich sei. Denn Freiheit und Selbstgesetzgebung der Vernunft ist ein und dasselbe. Diese Frage aber ist unauflösbar. Was die Philosophie thun kann, beschränkt sich darauf, den Schein eines Widerspruchs zu entfernen. Das geschieht durch Einführung der erkenntnistheoretischen Scheidung von Welt der Dinge an sich oder intelligibler Welt und Erscheinungswelt. Der Mensch kann sich von einem doppelten Standpunkt aus betrachten: einmal als Glied der Sinnenwelt, und hier erscheint ihm sein Begehren bestimmt durch allerhand Motive, die ihn als abhängig und in den Kausalzusammenhang verflochten darstellen; sodann als Glied der Verstandeswelt und als solches hat er das Vermögen, sich durch eigene Spontaneität oder Freiheit zu bestimmen, ganz aus der eigenen reinen Kraft seiner Vernunft, unabhängig von allen sinnlichen Antrieben, ohne Vermittlung eines Gefühls, ohne Rücksicht auf ein Objekt, die ihn ja als abhängig von der Sinnenwelt erscheinen liessen, während es doch dem Begriff nach eine Einwirkung von der letzteren auf die Welt der Vernunft, der reinen Thätigkeit, nicht gibt. Diese zwei Standpunkte gehen neben einander her, der erstere ist der der Erkenntnis, der zweite durch unsere praktische Thätigkeit, genauer durch die Idee des Sittlichen gefordert.

Eine Prüfung dieser grundlegenden Unterscheidung ist in diesem Zusammenhang nicht möglich; charakteristisch ist, dass auch in dieser erkenntnistheoretischen Scheidung noch eine psychologische Färbung der Begriffe zu Tag tritt, indem Verstandeswelt und Sinnenwelt durch die Begriffe „Thätigkeit“ und „Leiden“ bezeichnet werden (VIII, 85). Zweifellos ist, dass diese Scheidung eine Reihe neuer Schwierigkeiten an der Stelle derer, die sie beseitigt, hervorruft, vor allem in dem Verhältnis der Vernunft zur Form des inneren Sinns, der Zeit, in der uns alles, was zu unserem Bewusstsein gehört, gegeben ist.

Jedenfalls bestätigt dieser Versuch, die Schwierigkeit mittelst einer erkenntnistheoretischen Unterscheidung zu lösen, aufs neue, dass mit den oben ausgeführten Bestimmungen über das Verhältnis von Willensbestimmung, Gefühl und Zweck Kant keine psychologische Theorie geben will. Denn ein Wille, der sich bloss durch die Form

der Maximen bestimmen lässt, ist ein freier (pr. 34), also seinem Begriff nach von keinen empirischen Bedingungen abhängig. Zwar ist nicht zu übersehen, dass Kant auch in der Psychologie Anknüpfungspunkte für die Aufstellung eines durch eine Vorstellung unmittelbar bestimmten Willens fand. Nach Wolff wird der Wille bestimmt durch Motive, diese aber sind entweder deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen oder Lust, Unlust und Affekte, das ist: undeutliche Vorstellungen des Guten und Bösen (Vern. Ged. von Gott etc. § 506.) Es hat das vielleicht mitgewirkt, entscheidend war es nicht. Denn wie eine Vorstellung den Willen unmittelbar bestimmen soll, ist schwer zu sagen und sobald Kant einer psychologischen Betrachtung sich nähert, hat er auch beim sittlichen Wollen das Gefühl und die Vorstellung des Objekts als Moment der Willensbestimmung gelten lassen. Vielmehr ist Kant zu dieser schrofferen Ansicht geführt worden durch eine übertriebene Betonung der Spontaneität des Sittengesetzes. Das Sittengesetz soll nicht bloss in seiner Gültigkeit unabhängig sein von empirischen Bedingungen, sondern so viel als möglich selbst in seiner Verwirklichung. Damit wird aber für die psychologische Frage zum voraus die Entscheidung vorgeschrieben und insofern hat Kant allerdings dennoch hier psychologische Bestimmungen getroffen. Die abstrakte Trennung der Momente ist eben nicht rein auf eine Verschiedenheit des Gesichtspunktes, unter dem man das Wollen betrachten kann, beschränkt; sie ist sittliche Forderung und soll im einzelnen Fall des empirischen Wollens wirklich werden.

Diese schroffe Trennung von sittlicher Willensbestimmung und Verwirklichung des Gewollten unter den psychologischen Bedingungen (Gefühl und Zweck) zieht Folgen nach sich, welche die ganze Ethik umzustürzen drohen. Die Fähigkeit, das Sittengesetz zu erfüllen, ist alsdann gebunden an ein Vermögen des Intellekts, nämlich an das Vermögen, bei Abwägung der Triebfedern von der sich aufdrängenden Beziehung auf den Gegenstand des Handelns „abzusehen“. Das sittliche Wollen nähert sich um so mehr dem Ideal des reinen Wollens, jemehr der Bestimmungsgrund von der Beziehung auf das Objekt und vom Einfluss des Lustgefühls frei ist. Dieser Fortschritt ist aber dadurch vermittelt, dass der Mensch seiner Triebfedern aufs klarste sich bewusst ist, um im entscheidenden Augenblick die Einmischung falscher Triebfedern abzuwehren. Die letzte Konsequenz davon wäre der Satz, der freilich eigentümlich genug klingt, dass

am Ende allein der Philosoph sich dem Ideal des sittlichen Wollens anzunähern vermag, denn er allein besitzt die Fähigkeit, bei der sittlichen Entscheidung von der naturgemäss sich aufdrängenden Zweckvorstellung zu abstrahieren. Natürlich war Kant weit davon entfernt, diese Konsequenz zu ziehen oder anzuerkennen, da er ja vielmehr den grössten Wert darauf legt, dass der „sittliche Menschenwert unabhängig ist von aller intellektuellen Veredlung“ (XI[a], 240) und kein neues Moralprinzip, sondern nur dem alten eine neue gesicherte Formulierung geben will. Garve hat in seiner Beurteilung der Kant'schen Ethik den Einwurf gemacht, dass die Anwendung des Pflichtprinzips schwierig sei wegen der feinen Unterschiede zwischen Motiv und Zweck, zwischen Glückseligkeit und Würdigkeit, glücklich zu sein. Dagegen hatte Kant hervorgehoben, dass „der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ohne allen Vergleich einfacher, klarer, für jedermann zum praktischen Gebrauch fasslicher und natürlicher ist als jedes von der Glückseligkeit hergenommene oder damit und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv“ (VII[a], 192). Er hebt überall mit besonderer Befriedigung hervor, dass auch die „gemeinste Menschenvernunft“ seinem Moralprinzip entsprechend urteile. Die Beispiele, die Kant für die Anwendbarkeit seines Moralprinzips anführt (s. Kap. IV), können davon nicht überzeugen. Kants Begriff der Willensbestimmung mutet dem handelnden Subjekt ein Vermögen der Abstraktion zu, das es nicht besitzt; und nicht besitzen kann, denn der Mensch vermag beim sittlichen Wollen von dem nicht abzusehen, was in jedem Wollen mit psychologischer Notwendigkeit vorhanden ist. So erweist sich am Schluss selbst in diesem System die psychologische Thatsache stärker als das ethische Gebot, das diese ignorieren will. Der Satz, mit dem Kant seine Ethik eröffnet, hat in dieser Ausdehnung eine verhängnisvolle Bedeutung für sie gewonnen: dass die Ethik zu bestimmen habe das, was sein soll, ohne Rücksicht auf das, was sei. Das Ergebnis ist, dass beim konkreten sittlichen Handeln das Sein und das Sollen, Psychologie und Ethik, in einen unauflöslichen Widerspruch treten.

Kant hat dies selbst anerkannt. Wenn das Ideal des sittlichen Wollens sich von allem übrigen Wollen entfernt, so wird es am Ende in eine Ferne vom Wollen und Handeln des empirischen Subjekts gerückt, dass sich in gar keinem Fall mehr sagen lässt: hier habe ich sittlich gehandelt, hier war ich wirklich ganz allein durch die Vorstellung des Sittengesetzes bestimmt. Je komplizierter die

Bedingungen sind, welche eine sittliche Willensbestimmung erfüllen muss, umso schwieriger wird es, auch nur in einem Fall und auch nur von sich selbst zu konstatieren, dass die Willensbestimmung den strengsten Forderungen entsprochen habe. Kants Forderung nötigt das Subjekt zu einer — um einen Ausdruck Kants zu gebrauchen — „grüblerischen" Betrachtung der Triebfedern seines Handelns, von der Kant selbst zugibt, dass sie nie ans Ende, nie zu sicheren Ergebnissen kommen kann. Wenn die Willensbestimmung so scharf abgelöst wird von aller Rücksicht auf das Objekt, von allem Einfluss des Gefühls, so lässt sich die Reinheit des Motivs und damit die Sittlichkeit des Handelns nicht einmal mehr für das eigene Bewusstsein des Subjekts feststellen. Es wird sich zeigen, wie Kant diese Konsequenz selbst anerkannt hat (s. Kap. VIII).

Ebenso macht sich die hier vorhandene Unsicherheit bemerklich da, wo nun Kant die konkreten Ziele des Handelns aus dem Moralprinzip abzuleiten oder wenigstens mit ihm zu verbinden sucht. Form und Inhalt, kategorischer Imperativ und Zweck sind zu scharf getrennt, als dass die Wiedervereinigung in befriedigender Weise gelänge (s. bes. Kap. IX).

Das Resultat der Untersuchung der Willensbestimmung beim einzelnen Akt des sittlichen Handelns lässt sich dahin zusammenfassen: eine übereinstimmende Anschauung ist nicht zu finden. Kant hat in Anerkennung der Thatsache, dass der Begriff des reinen Willens durch eine Abstraktion gewonnen ist und daher zur Verwirklichung des sittlichen Wollens sich mit einem Gefühle und mit der Vorstellung eines Objekts verbinden muss, sich einer Psychologie, welche ein Wollen ohne Lustgefühl und ohne Vorstellung des Objekts für unmöglich erklärt, in höherem Grade angenähert, als die meisten Darstellungen der Kant'schen Ethik erkennen lassen. Er hat die verschiedenen Elemente: Sittengesetz — Gefühl der Lust — Vorstellung des Erfolgs der Handlung nicht so völlig auseinandergerissen, wie ihm meist vorgeworfen wird. Besonders in zwei Punkten hat Kant das sittliche Wollen der psychologischen Form, in welcher das Wollen und Begehren überhaupt verläuft, anzunähern versucht: dadurch dass er das Gefühl der Achtung, welches er sonst als Wirkung der Willensbestimmung auffasst, und ebenso die Vorstellung des höchsten Guts als des Ziels des sittlichen Handelns teilweise in die Willensbestimmung selbst aufgenommen hat.

Das Auftreten dieser gemässigten Anschauung bei Kant ist zurückzuführen auf eine Einwirkung der Psychologie. Ein psycho-

logischer Takt hat Kant zurückgehalten, die strenge Abtrennung des Gefühls und Zwecks von der Willensbestimmung völlig durchzuführen. Er hält die letztere nicht mehr fest, sobald er eine psychologische Betrachtungsweise zum Wort kommen lässt [1]). Darum hat er sich auch, wo er die Notwendigkeit einer engeren Verbindung der ursprünglich getrennten Elemente hervorhebt, immer auf die Psychologie berufen, auf die „Menschennatur, wie sie Gegenstand der Beobachtung ist".

Dass jedoch diese gemässigte Anschauung bei Kant immer wieder zurückgedrängt wird durch eine schroffere, psychologisch unhaltbare, hat sich als Thatsache ergeben. Es tritt immer wieder der Gedanke hervor: das „reine Wollen" ist Ideal auch nach seiner psychologischen Eigentümlichkeit, ein Wollen, bei welchem in der sittlichen Entscheidung nur die Vorstellung des Gesetzes massgebend ist, dagegen das Gefühl ausser Spiel und die Erwägung des Zwecks und Erfolgs ausser Betracht bleibt. Es wird nicht untersucht, wie ein solcher reiner Wille psychologisch möglich sei, aber es wird vorausgesetzt, dass das sittliche Wollen in seiner höchsten Vollendung so müsste beschaffen sein. Der Gegensatz des sittlichen und nichtsittlichen Wollens bleibt nicht auf das moralische Gebiet beschränkt, sondern wird ins psychologische hinübergespielt.

Wie war es möglich, dass sich im Mittelpunkte der Kantischen Ethik zwei verschiedene psychologische Anschauungen neben einander behaupten konnten? Das konnte nur geschehen durch Vermittlung der vieldeutigen Begriffe, in welchen sich diese verschiedenen Anschauungen verborgen haben. Der Begriff der Willensbestimmung hat, wie oben gezeigt ist, verschiedenen Inhalt und Umfang. Triebfeder, Interesse, Bestimmungsgrund, Willkür — alle diese mehrdeutigen Begriffe dienen dazu, die Unsicherheit der psychologischen Grundlage zu verdecken. Vor allem hat aber hier der mehrfache Sinn der Begriffe Vernunft und Wille sich geltend gemacht. Die Gleichsetzung von Vernunft und Wille erweckt den Anschein, als könne die Willensbestimmung beim sittlichen Wollen in einem rein intellektuellen Akt der Vernunft bestehen. Sodann hat Kant den materialen Begriff von Vernunft in Konkurrenz gestellt mit dem formalen Begriff, so dass dem letzteren das nicht-sittliche Handeln als Feld zugewiesen wird (er tritt in den Dienst der Glückseligkeit).

1) Bezeichnend ist die Bemerkung VII[a] 425: dass auf die Pflicht als Triebfeder ohne den Beitritt der Liebe zum Gesetz nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.

Dadurch ist die Ansicht angebahnt worden, nach welcher das sittliche Wollen psychologisch in Konkurrenz tritt mit dem nicht-sittlichen und einen eigenartigen Vollzug beansprucht.

Wie ihrer Form nach mit Kants ganzer Terminologie, so ist diese schroffere Ansicht ihrem Inhalt nach mit der scharfen Scheidung von Vernunft und Sinnlichkeit verwachsen. Der Vernunftwille soll an keinem Punkt abhängig sein von der Sinnlichkeit, es soll keine Bedingungen für die sittliche Entscheidung geben, welche in dem Wesen der menschlichen Receptivität begründet sind. Nur in Zusammenhang mit dieser Scheidung von Vernunft und Sinnlichkeit, die bald einen erkenntnistheoretischen, bald einen psychologischen, bald einen ethischen Charakter annimmt, je nach der verschiedenen Verwendung beider Begriffe, sind die schwankenden Anschauungen Kants über das sittliche Wollen in concreto zu verstehen.

Es war nötig, diese Ausführungen, die sich an den Begriff des Willens und der Willensbestimmung anschliessen, im Zusammenhang zu geben, obwohl zumal das nächste Kapitel auch Anspruch auf einen Teil des hier Behandelten erheben könnte. Es kam alles darauf an, die sich kreuzenden Gesichtspunkte auseinanderzulegen. Das nächste Kapitel wird Ergänzungen zu diesen Ausführungen bringen.

Siebtes Kapitel.

Das Sittengesetz und das Gefühl. Der Begriff der Achtung.

Das vorige Kapitel hat gezeigt, in welchem Sinn bei der empirischen Willensbestimmung im sittlichen Handeln ein Gefühl mitwirkt. Es ist jetzt die Aufgabe, dieses Gefühl besonderer Art, die Achtung, wie es Kant nennt, zu betrachten. Einige weitere Ausführungen über das Verhältnis des eudämonistischen Lustgefühls zum sittlichen Handeln schliessen sich daran von selbst an.

Das Gefühl der Achtung wird an zwei ganz verschiedenen Stellen in Kants System eingeführt. Einmal da, wo es sich darum handelt zu erklären, wie das Sittengesetz sich im Menschen verwirklicht, wie dasselbe Triebfeder wird, also in dem 3. Hauptstück der Analytik in der Kr. d. pr. V., weiter aber auch in der Tugendlehre in dem Abschnitt der Einleitung, der eine ganz eigentümliche Stelle einnimmt innerhalb Kants Ethik und der überschrieben ist: „Aesthe-

tische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt". Kant hat in diesem Abschnitt einige seiner wichtigsten psychologischen Voraussetzungen besprochen. Er hat unbefangener zugegeben, dass eine solche ästhetische Disposition dem moralischen Gesetz zu Grund liege, seitdem die ästhetischen Untersuchungen ihn auf ein Gefühl hinwiesen, das bei allen Menschen vorauszusetzen und auf ein apriorisches Element, auf eine Vernunftidee gerichtet ist: das Gefühl des Erhabenen. In der Kr. d. Urt. hat sich die Bedeutung des Gefühls gehoben, dadurch dass nun auch in diesem Seelenvermögen apriorische Verhältnisse entdeckt wurden. Darum spricht Kant gerade in der Kr. d. Urt. häufiger und sorgloser als in den früheren Schriften von der Gefühlsdisposition, ohne welche das Sittliche nicht wirklich werden kann. Vgl. Urt. 121 f.: das Urteil über das Erhabene „hat seine Grundlage in der menschlichen Natur und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstand zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für praktische Ideen. d. i. den (I. A.: zu dem) moralischen". Und doch verrät in der Tugendl. die Stelle, an der diese ästhetischen Vorbegriffe stehen, wie die Behandlung, die sie finden, dass sich Kant nur schwer und gleichsam zögernd entschliessen konnte, solche Voraussetzungen einzuführen, die nicht a priori im vernünftigen Wesen als solchem begründet sind, sondern in der Anlage des empirischen Menschen, wie sie die Psychologie lehrt, ihren Grund haben. Denn dadurch wird das auch über die Met. d. S. ausgesprochene Prinzip (vgl. die Einl. zur Grundl.) „keine Psychologie innerhalb der reinen Moral" offenbar durchbrochen. Darum hat Kant diese psychologischen Voraussetzungen unter einem fremdartigen und den klaren Sachverhalt verwirrenden Gesichtspunkt eingeführt. Die ästhetischen Vorbegriffe werden von ihm bezeichnet als „solche moralische Beschaffenheiten, die wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen" (IX, 246). Aber „moralische Beschaffenheiten" sind diese Dispositionen der menschlichen Natur nicht, sondern Vorbedingungen des Moralischen überhaupt, die Frage ist nicht, ob sie zu besitzen Inhalt einer Pflicht sei, sondern ob Pflicht überhaupt möglich sei, ohne dass der Mensch sie besitzt. In jenem Abschnitt der Tugendl. stehen sie da wie zur Entschuldigung, dass sie nicht nachher unter den einzelnen Pflichten selbst aufgeführt werden. Es ist ein nachträgliches Eingeständnis Kants, dass sein Moralprinzip solange in der Luft schwebt, als es von der psychischen Beschaffenheit des Men-

schen absieht. Dieses Eingeständnis wird verdeckt durch die Frage, ob solche Dispositionen des Gefühls zu besitzen Pflicht sei. Denn an diese Frage denkt niemand, wohl aber an die andere: wenn es „ästhetische Vorbegriffe", psychologische Voraussetzungen sind, warum stehen sie nicht an ganz andrer Stelle, warum sind sie nicht mit der Begründung des Sittengesetzes selbst in Verbindung gebracht, statt dass sie so unmotiviert und zusammenhangslos in der Einleitung zur Tugendl. auftreten? Die scharfe Scheidung, welche Kant durchaus zwischen transscendentalen Bedingungen und psychologischen Voraussetzungen des Sittlichen macht, (während doch das Sittengesetz ohne die einen so wenig wirklich werden kann als ohne die andern), nötigt ihn, hier, wo er von den letzteren spricht, sie in einer verdeckten und unbestimmten Weise einzuführen. Diese Unsicherheit verrät sich aber nicht nur in der Fragestellung, welche im ganzen Abschnitt festgehalten ist, nicht nur in der Halbheit, mit welcher er einige von den psychologischen Voraussetzungen herausgreift, andre übergeht, sondern auch in der Zusammenstellung der verschiedenartigen psychischen Prädispositionen für das Sittliche unter der Bezeichnung „ästhetische Vorbegriffe". Es sind im ganzen vier. Das eine davon ist das Gewissen, das nicht hieher gehört, sofern es nicht unter das Vermögen des Gefühls, vielmehr überwiegend das der Urteilskraft fällt. Inwieweit bei dieser Einreihung des Gewissens unter die ästhetischen Vorbegriffe eine innere Verwandtschaft zwischen den Funktionen der Urteilskraft und des Gefühls, wie sie in der Aesthetik zu Tag tritt, mitgewirkt hat, mag hier zunächst dahingestellt bleiben (doch s. Cap. VIII). Näher liegt es, dass der Titel „ästhetische Vorbegriffe" Kant am wenigsten bedenklich schien, um seine psychologischen Voraussetzungen nachzuholen und darum auch auf das Gewissen ausgedehnt wurde. Die zwei andern Begriffe: Wohlwollen gegen andere, Achtung gegen sich selbst, gehören streng genommen gleichfalls nicht hieher, sondern wären mit der Deduktion der beiden Hauptarten von Pflichten zu verschmelzen gewesen, welche in diesen Anlagen des menschlichen Gemüts ihre psychologische Wurzel haben. Somit bleibt nur übrig der erste Abschnitt, das „moralische Gefühl". Und hier wird nun im wesentlichen das beschrieben, was die Kr. d. pr. V. Achtung nennt, „Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch reine praktische Vernunft und ihr Gesetz".

Dabei zeigt gegenüber der Kr. d. pr. V. schon die Verwendung des Begriffs moralisches Gefühl einen Unterschied. Denn dieser Be-

griff ist daselbst noch viel sparsamer und vorsichtiger für den Begriff Achtung verwendet, weil die Polemik gegen das „moralische Gefühl“ im Sinn der englisch-schottischen Philosophie noch zu nahe lag (vgl. pr. 91 „ein moralisches Gefühl“, pr. 97 Achtung „eigentlich das moralische Gefühl“, „schicklicher“ [als den Namen moralisches Gefühl] findet Kant die Bezeichnung Achtung pr. 93 oben). Dagegen hier und überhaupt in der Tugendl. erscheint das moralische Gefühl im Unterschied vom pathologischen als ein fest geprägter Terminus; nur gegen die Bezeichnung moralischer „Sinn“ protestiert hier Kant als „nicht schicklich“, weil unter dem Wort Sinn gewöhnlich ein „theoretisches auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen“ verstanden werde, was ihn aber nicht abhielt, in derselben Schrift die Bezeichnung moralischer Sinn zu benützen (IX. 232, 255).

Sodann ist wichtig, dass hier der Ursprung und Inhalt des moralischen Gefühls etwas anders beschrieben wird, als in der Kr. d. pr. V. Dort ist die Achtung aus Unlust und Lust zusammengesetzt, hier ist das moralische Gefühl „Empfänglichkeit für Lust oder Unlust.“ Dort ist die Unlust entsprungen aus der Beeinträchtigung der sinnlichen Neigungen durch das Sittengesetz, die Lust aus der Erkenntnis, dass das Gesetz doch zu unsrem Selbst gehöre; hier die Unlust aus dem Bewusstsein des Widerstreits unserer — es ist nach dem Folgenden zu ergänzen „beabsichtigten“ — Handlung mit dem moralischen Gesetz, die Lust aus dem Bewusstsein der Uebereinstimmung. Das ist ein nicht unwesentlicher Unterschied; was in der Tugendl. moralisches Gefühl heisst, ist nicht so fest mit der Willensbestimmung selbst verbunden, wie die Achtung der Kr. d. pr. V. Die hier (Tugendl. IX, 246) gewählte Definition ist offenbar ein Nachklang der Wolffischen Auffassung des Gefühls: Lust entsteht aus der Vorstellung einer Vollkommenheit, Vollkommenheit aber ist vorhanden, wo Uebereinstimmung herrscht.

Von Bedeutung ist weiter, dass das Gefühl der Achtung im Vergleich mit der Kr. d. pr. V. hier eine ganz andere Stellung bekommt und von einer andern Seite aus angesehen wird. In der Kr. d. pr. V. erscheint die Achtung als Wirkung des Sittengesetzes auf die Sinnlichkeit des Menschen, somit als Folge des moralischen Gesetzes; hier dagegen als Voraussetzung desselben. Wie stimmt das zusammen? Dorner hat auf Grund dieses Unterschieds (Fichte's Zeitschrift 65, 182 ff.) Kant den Vorwurf gemacht, was die Tugendl. vorsittlich nenne, heisse in der Kr. d. pr. V. sittlich, somit gebe es

eine doppelte „Achtung", aber zwischen beiden Begriffen, zwischen der Achtung sofern sie Vorbedingung der sittlichen Entwicklung sei und der Achtung, welche durch das sittliche Gesetz selbst gewirkt werde, könne nur ein fliessender Unterschied angenommen werden. Dieser Einwand trifft jedoch den entscheidenden Punkt nicht. An verschiedene Abstufungen eines Gefühls, an ein etwas schwächeres, vorsittliches Gefühl der Achtung und an ein ausgebildetes sittliches dachte Kant gewiss nicht. Vielmehr konstatiert er in der Tugendl. (vgl. besonders den letzten Satz in IX 247) nur das Vorhandensein einer Anlage, nicht eines einzelnen konkreten Gefühls der Achtung als einer Voraussetzung für die sittliche Entwicklung, nämlich der Anlage, welche in der nach Kant rätselhaften Thatsache ausgesprochen ist: die menschliche Sinnlichkeit hat die Fähigkeit, sich von der Vernunftforderung afficieren zu lassen. Die Tugendl. hat somit von den verschiedenen Auffassungen der Achtung in der Kr. d. pr. V., die nachher aufgezeigt werden sollen, nur die eine hervorgehoben, wornach dieselbe nicht ein bestimmtes Gefühl ist, sondern nur ein zwischen dem Sittengesetz und der Sinnlichkeit mögliches Verhältnis ausdrückt. Dass dann das Gefühl der Achtung selbst erst zu Stande kommt durch die Wirkung des sittlichen Gesetzes, will er auch hier nicht leugnen. Die Achtung ist auch hier gewirkt vom moralischen Gesetz, aber auf Grund einer in der menschlichen Natur hiezu liegenden Disposition. Nicht aber ist die Achtung selbst vor Ausbildung des Sittengesetzes im Individuum als ein einzelnes Gefühl vorhanden. Nun ist freilich zweifellos, dass in der Tugendl. und in der Kr. d. pr. V. ein und dasselbe nach ganz verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird. Die Kr. d. pr. V. frägt: was wirkt das Sittengesetz in der menschlichen Sinnlichkeit? — sie setzt also die verschiedenen Momente in diejenige Reihenfolge, welche ihnen in Bezug auf die Begründung des Sittlichen zukommt, und da geht das apriorische Vernunftgesetz, welches die Gültigkeit des Sittlichen begründet, voran. Die Tugendl. dagegen frägt: was muss man sich als psychologische Voraussetzung für die Entwicklung des Sittlichen im einzelnen Individuum denken? Und da stellt sie als Voraussetzung des Sittlichen die Fähigkeit des Menschen auf, sich durch das Bewusstsein des Sittlichen, also durch einen blossen Gedanken in seinem Gefühl afficieren zu lassen. Damit ist in der Tugendl. nicht geleugnet, dass diese menschliche Anlage erst wirklich wird, wenn das Sittengesetz thatsächlich die Willkür bestimmt; und in der Kr. d. pr. V. ist nicht geleugnet, dass das Sittengesetz,

um wirklich das Gefühl der Achtung hervorzurufen, eine bestimmte Disposition des Gefühls, der Sinnlichkeit voraussetze. Das Gefühl der Achtung kommt durch zwei Faktoren zu stande, durch die Einwirkung der Vernunft auf das Gefühl und durch die Fähigkeit des Gefühls, diese Einwirkung in sich aufzunehmen. Letztere hat Kant ausdrücklich als ein Rätsel bezeichnet; dass er sie in der Tugendl. als „Prädisposition des menschlichen Gemüts, die vor dem Sittlichen hergeht", fasst, steht damit nicht im Widerspruch. Bezeichnend ist dabei immer das: Kant hat die transscendentale Bedingung und die psychologische Voraussetzung nicht auf gleichem Fuss behandelt. Der Nachdruck liegt durchaus auf der ersteren, die zweite wird nur berührt, wo sie nicht zu umgehen ist; die erstere ist Ursache, die zweite nur Bedingung (vgl. in allerdings etwas anderer Formulierung pr. 92: das sinnliche Gefühl ist „zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft"). In der Kr. d. pr. V. herrscht durchweg das Bestreben, die Verwirklichung des Sittengesetzes abhängig zu denken nur von den transscendentalen Bestimmungen (wie Sittengesetz, Freiheit, das Gefühl der Achtung a priori gewirkt etc.), dagegen nicht von psychologischen Voraussetzungen wie einer bestimmten Eigenschaft des menschlichen Gefühls. Wo eine solche, wie im Gefühl der Achtung, dennoch gefordert ist, da hat sie Kant unter den Gesichtspunkt gerückt, als sei sie a priori durch die praktische Vernunft selbst gewirkt; weil er die Spontaneität durchaus auf Seiten der letzteren fand und nur in dieser die Bedingungen des sittlichen Wollens, so hat er das Verhalten der Sinnlichkeit gar nicht als zweite selbständige Bedingung gefasst, welche zum ersteren, dem Wirken des Sittengesetzes, hinzukommt. Dieses Verfahren hat er damit gestützt — und diesen Satz hat er auch in der Tugendl. ausdrücklich ausgesprochen IX, 246 — dass das Bewusstsein dieser Gefühlsdisposition, die beim Sittlichen vorauszusetzen ist, „nicht empirischen Ursprungs ist, sondern nur auf das eines moralischen Gesetzes als Wirkung desselben auf das Gemüt folgen kann". Ist aber diese Fähigkeit des Gefühls, sich vom Sittengesetz afficieren zu lassen, nur a priori durch Vermittlung des Sittengesetzes selbst zu erkennen nach einstimmigem Zeugnis der Kr. d. pr. V. und der Tugendl., so ist für Kant die Anschauungsweise der Kr. d. pr. V. die normale, welche jene Fähigkeit nicht als psychologische Voraussetzung schildert, sondern als Folge der Einwirkung des Sittengesetzes. So muss denn die Darstellung der Tugendlehre

in Kants Sinn — auch abgesehen von ihrer Kürze und Unbestimmtheit — als die sekundäre gelten gegenüber dem 3. Hauptstück der Analytik. Kant hat in diesem Abschnitt der Tugendl. ein Problem angefasst, aber nicht weiter ausgeführt: das Problem der sittlichen Entwicklung (vgl. Kap. IX).

Daher ist im folgenden der Begriff Achtung zu Grund gelegt, wie er in der Kr. d. pr. V. ausgeführt ist, womit die Grundl. im wesentlichen übereinstimmt.

Es ist nötig zuvor zu erinnern, welche Aufgabe dieser Begriff zu lösen hat und welche Schwierigkeiten sich der Lösung entgegenstellen. Der Begriff der Achtung wird eingeführt mit der Frage: wie wird das Sittengesetz im Subjekt Triebfeder? Er soll nicht dienen „zur Beurteilung der Handlungen oder wohl gar zur Gründung des Sittengesetzes selbst“ (pr. 93), er soll auch nicht die Frage lösen, wie es denn möglich sei, dass das Sittengesetz Bestimmungsgrund des Willens werde, sondern soll nur zeigen (pr. 88) „auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe vorgehe“. Der Begriff der Triebfeder liegt also vom Sittengesetz als dem Bestimmungsgrund des Willens aus angesehen vorwärts nach der Seite der Verwirklichung desselben, nicht rückwärts zur Erklärung davon, wie es überhaupt Triebfeder werden kann. Das drückt auch die andere Formulierung aus (pr. 93): das Gefühl der Achtung soll dienen „zur Triebfeder, um dieses (das Sittengesetz) in sich zur Maxime zu machen“. Denn der Begriff der Maxime ist ein psychologischer und dient zur Bezeichnung des Uebergangs vom objektiv-notwendigen zum subjektiv-wirklichen. Dabei wird das Gefühl der Achtung als Wirkung des Sittengesetzes auf die empfängliche Seite, die „Sinnlichkeit“ des Subjekts angesehen. Die psychologische Betrachtung wird zurückgeschoben, dieses Gefühl der Achtung soll a priori nachgewiesen werden (vgl. pr. 88: was das Sittengesetz, sofern es Triebfeder ist, „im Gemüte wirkt [besser zu sagen wirken muss] a priori anzuzeigen“). So ist das Thema dieses Teils der Kr. d. pr. V. (pr. 109) „das Verhältnis der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihr notwendiger a priori zu erkennender Einfluss auf dieselbe“.

Allein aus den fest stehenden Prämissen ergeben sich Schwierigkeiten für die Durchführung dieser Aufgabe, und diese sind zuerst kurz zu berühren.

Von einer Anteilnahme an der Begründung des Sittengesetzes ist das Gefühl aufs schroffste ausgeschlossen worden. Die Polemik gegen das „moralische Gefühl" durchzieht die entscheidenden Abschnitte der Grundl. und der Kr. d. pr. V.[1]); die Verbindung zwischen Objekt des Begehrens und Gefühl hat Kant nur hervorgehoben, um beide zusammen von der Willensbestimmung auszuschliessen und ein materiales Moralprinzip als unmöglich zu erweisen. Die blosse Vorstellung des Sittengesetzes soll den Willen bestimmen; der Wert, den das Sittengesetz für das Subjekt hat, soll sich demselben im Gedanken, im Urteil der Vernunft und nicht im Gefühl darstellen. Kant hat die Brücke zwischen Sittengesetz und Gefühl, zwischen der Wertschätzung des Sittlichen im Gefühl und in der Vernunft abgebrochen. Wie wird nun die Verbindung wieder hergestellt? Und doch sieht Kant die Notwendigkeit ein, eine solche herzustellen. Denn die Aufgabe lässt sich nicht umgehen, das Sittengesetz in lebendige Beziehung zu dem Individuum zu setzen, der Gedanke der Gültigkeit bleibt ein Wahn, wo er von jedem Verhältnis zur Wirklichkeit losgelöst ist. Das Individuum nimmt die Werte, selbst die in Gedanken vorgestellten, in letzter Linie wahr durch das Gefühl. Kant hat sich der Wahrheit des Satzes: „ohne Gefühl, ohne ein Interesse kein Wollen" nicht verschlossen. Wie kann man nun zwischen zwei sich so durchaus entgegengesetzten Gedankenreihen vermitteln? Die Ablehnung einer materialen Fassung des Moralprinzips hat nach dem III. Kap. die Voraussetzung nahe gelegt, dass auf Seite des Gefühls nichts allgemein gültiges, nichts allen Menschen gemeinsames sich auffinden lasse. Nun aber soll doch der Versuch gemacht werden, eine bei allen Menschen gleichmässige Empfänglichkeit, ein a priori erkennbares, also allgemein gültiges und notwendiges Verhältnis zwischen Spontaneität und Receptivität aufzuzeigen. Muss Kant dabei nicht die Voraussetzung, als ob auf Seite des Ge-

1) Im Gegensatz gegen das moralische Gefühl ist Kant vielleicht vor allem bestimmt durch die Aufstellung Sulzers, der allerdings selbst wieder von den Engländern abhängig ist (vgl. Sulzer, Verm. philos. Schriften I, 79: das moralische Gefühl „bringt die Tugend hervor und erhält sie": „Niemand würde tugendhaft sein, wenn in der Tugend nicht Vergnügen läge. Also den Ursprung des moralischen Vergnügens angeben, heisst ebenso viel als den Grund der Tugend selbst bestimmen"). Man muss sich immer vergegenwärtigen, dass Kant durch den Gegensatz zu solchen Theorien zu seiner scharfen Ablehnung der Psychologie und der Trennung von Sittengesetz und Gefühl geführt worden ist.

fühls nur individuelle Verschiedenheit und unberechenbare Willkür herrschen, wieder umstossen, sobald er das Sittengesetz in die Wirklichkeit des psychischen Lebens einführen will? Wie steht es ferner mit der Möglichkeit eines apriorischen Nachweises für dieses Gefühl? Einerseits muss diese Gefühlsbestimmtheit a priori nachgewiesen werden. Andrerseits aber muss jedes konkrete Gefühl zum inneren Sinn gehören, in die Form der Zeit fallen, unter dem Kausalgesetz stehen; somit ist es empirisch (vgl. IX, 218 „um den Pflichtbegriff von allem Empirischen [von jedem Gefühl] gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen“ . . . .). Wie lässt sich das Empirische a priori erkennen? Wird nicht hier ein und dasselbe als Wirkung zweier verschiedener und zwar nicht harmonisch zusammenwirkender Ursachen angesehen? Zunächst als Wirkung einer vorangehenden Bestimmtheit des inneren Sinns, selbst körperlicher Zustände, von denen sich das Gefühl ja gar nicht lostrennen lässt („Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch“ IX, 219), wie vorangehender Gedanken und Strebungen, anderer wiederum empirisch bestimmter Gefühle, so dass es nur ein Glied ist in einer unlösbaren Kette des physischen und psychischen Geschehens, welches durch das Kausalgesetz fest unter sich verbunden ist. Trotzdem soll dieses Gefühl der Achtung zugleich durch die apriorische praktische Vernunft hervorgerufen sein. Kurz, es kehren hier in gesteigerter und konzentrierter Weise die Fragen und Bedenken wieder, welche die Verbindung von Apriorischem und Empirischem, der Uebergang des freien Vernunftwillens in die vom Kausalgesetz beherrschte Erscheinungswelt mit sich bringt.

Kant hat das Gewicht dieser Fragen wohl erkannt und gefühlt; die Ausführungen über den Begriff Achtung geben davon Zeugnis.

Das Gefühl der Achtung wird von vornherein abgegrenzt gegenüber allen andern Gefühlen. Es ist ein „besonderes Gefühl“ (IX 259), von allen andern Gefühlen zu unterscheiden (Urt. 66, Grundl. VIII, 21 f. Anm.); es „kann mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden“, sondern ist „eigentümlicher Art“ (pr. 93 oben). Kant teilt die Gefühle ein nicht nach ihrem besonderen Inhalt, sondern nach dem Verhältnis, in dem sie zum Begehren stehen. Entweder hat das Gefühl gar keine Beziehung zum Begehren, sondern nur zu einer Vorstellung, das ist die kontemplative Lust im Geschmacksurteil; oder es wird als Ursache des Begehrens betrachtet, dann ist es das pathologische Gefühl; oder es ist endlich

Produkt des Sittengesetzes, „selbstgewirktes Gefühl“ das ist das Gefühl der Achtung.

Dennoch steht das Gefühl der Achtung in Analogie zu den andern Gefühlen. Man kann die pathologischen Gefühle einteilen in Gefühle der Neigung und der Furcht (s. Grundl. VIII, 21 Anm. und Rel. 22 Anm.). Beiden ist das Gefühl der Achtung ähnlich. Noch schärfer ist derselbe Gedanke in der Kr. d. pr. V. ausgedrückt: das Gefühl der Achtung nimmt Anteil an dem Gegensatz, welcher überhaupt dem Gefühl wesentlich ist, an dem Gegensatz von Lust und Unlust[1]). Ebenso ist im Gefühl des Erhabenen Lust und Unlust verbunden; das Gemüt empfindet Unlust, weil der Mensch sieht wie seine Einbildungskraft nicht im Stande ist, die Grösse eines Naturgegenstandes ästhetisch aufzufassen, dann aber Lust, weil der Mensch erkennt, wie seine Vernunft das Vermögen der Einbildungskraft unendlich übersteigt.

Die Achtung ist demgemäss zunächst ein „negatives Gefühl“, ein „Gefühl der Unlust“[2]). Das Sittengesetz kommt dem Menschen zum Bewusstsein als Nötigung. Der Vernunftwille kann sein Gesetz durchführen nur im Kampf mit den entgegenstehenden Neigungen; schon im kategorischen Imperativ ist dieses Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit angedeutet, noch deutlicher tritt es im Begriff der Verbindlichkeit, im Begriff der Pflicht hervor. Im dritten Hauptstück der Analytik wird nun dieses Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit näher dargelegt. Und zwar soll dasselbe a priori dargestellt werden. Es lässt sich a priori konstatieren (pr. 88 f.), dass das Sittengesetz den Neigungen Abbruch thut, und dass sich das in einem Gefühl des Schmerzes, der Unlust reflektiert. Das Sittengesetz ist a priori gegeben; dass die Neigungen dem Sittengesetz widerstreben, sieht Kant gleichfalls als etwas a priori Feststehendes an (wobei freilich der Begriff des a priori schon reduziert ist); endlich bedarf Kant zu seiner Deduktion noch des Satzes, den er ebenfalls als einen apriorischen in Anspruch nimmt, dass der Abbruch, den das Sittengesetz den Neigungen zufügt, wiederum in einem Gefühl sich kundgibt (vgl. dazu auch pr. 91 oben). Somit beruht dieses Gefühl der Unlust auf einer Vergleichung des Sittengesetzes

1) Dass Lust und Unlust zugleich entstehen und empfunden werden können, hat schon Wolff ausgeführt (Psychol. emp: § 526).

2) Dass die Unlust nicht Mangel an Lust ist, sondern ein positives Gefühl, ist Kant von Anfang an festgestanden (vgl. I, 131 ff.; s. a. Wolff, Psych. empir. § 535).

mit dem sinnlichen Selbst und ist der Ausdruck der Beeinträchtigung des letzteren durch das erstere. Kant setzt in diesen Ausführungen durchweg voraus, dass, wenn das Sittengesetz mit seiner Forderung kommt, es den Platz schon besetzt findet durch die Neigungen (pr. 89: Die Eigenliebe ist „natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege"). Kant hat hier, um das mit der Pflicht verbundene Unlustgefühl zu erklären, einen ähnlichen Gedanken zu Hilfe genommen, wie Schleiermacher, wo dieser die Notwendigkeit des Eintretens der Sünde erklären will: Schleiermacher nimmt an, dass das Gottesbewusstsein in der Entwicklung des Individuums erst später eintritt, so dass es bei seinem ersten Auftreten schon ein sinnlich bestimmtes Selbstbewusstsein antrifft (vgl. Schleierm. Glaubensl. § 66 f.). Aehnlich nimmt Kant an, dass ehe das moralische Gesetz eintritt, vermöge unserer sinnlichen Natur sich die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht) zuerst aufdrängt (pr. 90). Kant beschränkt dieses Verhältnis nicht auf das erstmalige Auftreten der Vernunftforderung im Individuum, sondern dasselbe soll stattfinden, so oft das Sittengesetz verwirklicht werden soll. Die Verwirklichung des Sittengesetzes ist in jedem Falle geknüpft an die Ueberwindung des Widerstands der Neigungen.

Damit ist der Satz, dass das Sittengesetz in seiner Eigenart am besten zu erkennen ist, wo es mit den Neigungen in Kollision gerät, weit überschritten. Ohne Kollision mit den Neigungen kann das Sittengesetz sich gar nicht verwirklichen. Den Fall, dass die Neigungen zufällig je und je mit dem Sittengesetz übereinstimmen, ja ihm entgegenkommen — diesen durch die Erfahrung nahe gelegten Fall [1]) hat Kant nicht ausser Augen gelassen, wohl aber absichtlich ausgeschlossen. Er sagt (pr. 102): „die Begierden und Neigungen können, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen". Es ist zweifellos, dass in manchen Fällen eine Handlung von beiden Seiten, von dem Vernunftgesetz und von der Neigung gefordert wird, die Motive sich also verbinden, um in derselben Richtung zu wirken. Wo eine schwere Not, in der andere Menschen sich befinden, Hilfe verlangt, kann dieselbe Willensentscheidung gefordert werden durch die Regung des Mitleids, wie durch

1) Schon Baumgarten (Metaph. 739 § 693) behandelt die Frage. Mit den Vernunftmotiven verbinden sich nach ihm jederzeit sinnliche Triebfedern; beide können auseinandergehen oder harmonieren; ein Konflikt ist möglich aber nicht notwendig.

den Gedanken an die Pflicht, welche die Nächstenliebe gebietet. Warum gibt Kant ein solches friedliches Zusammenwirken des Vernunftgesetzes und der Gefühlsregung nicht zu? Beide stammen, wie er sagt, aus verschiedenen „Quellen". Das Vernunftgebot stammt aus dem Ich, sofern es freies Vernunftwesen ist, die Regung des Gefühls ist von „physischen Ursachen" herzuleiten — das soll heissen, sie stammt aus dem Ich, sofern es unter der Zeit und dem Kausalgesetz steht, von aussen, nicht durch sich selbst bestimmt ist. Somit trägt nur das erstere den Stempel der Freiheit an sich, die letztere ist der Notwendigkeit unterworfen; die Willensbestimmung soll sich darum nur auf das erstere stützen. Die Willensbestimmung ist, wofern sie der strengsten Forderung entspricht, dem Motiv des Mitleids gegenüber gleichsam schon als völlig abgeschlossen gedacht: dieses kann noch die Verwirklichung des Entschlusses fördern, aber auf das Verdienst, bei der Entscheidung mitgewirkt zu haben, hat es keinen Anspruch. Andernfalls war das Motiv nicht rein, wie es doch vom Sittengesetz gefordert ist. Dabei wird freilich aufs neue deutlich, wie schwer Kants Anschauungsweise mit einer Auseinanderlegung des Willensakts in einzelne Momente und überhaupt mit einer psychologischen Betrachtung des Wollens sich verträgt. Ihrem Inhalt nach gibt diese ganze Annahme Kants wieder davon Zeugnis, dass Vernunft und Sinnlichkeit schon an sich in einem Gegensatz stehen.

Allein Kant hat hier diese Voraussetzung aufs innigste mit den Grundgedanken seiner Ethik verflochten, so fest wie an keinem Punkt, wie das erklärlich wird, wenn man bedenkt, dass in diesem Gegensatz der erkenntnistheoretische, psychologische und ethische Gesichtspunkt zusammentrifft. Kant hat nämlich dem Gedanken: „ohne Kollision mit der Neigung kann sich das Sittengesetz gar nicht verwirklichen", die Wendung gegeben: Ohne eine solche Kollision fehlt dem Menschen das klare Bewusstsein der Pflicht, welches doch nötig ist, wo einer Handlung das Prädikat des sittlich Guten zukommen soll. Nicht etwa bloss der Philosoph erkennt das Wesen des Sittlichen da am klarsten, wo Sittengesetz und Neigung feindlich zusammenstossen, sondern das handelnde Individuum muss sich an diesem Gegensatz, an dem Unlustgefühl, das der Pflichtgedanke mit sich bringt, seiner Pflicht klar bewusst werden. Nur vermittelst dieses Unlustgefühls lassen sich die Bestimmungsgründe der Vernunft und der Neigung deutlich scheiden (vgl. pr. 111 unten), auf der Reinheit dieser Scheidung aber beruht nach Kant der Wert des sittlichen

Handelns. Steht das Lustgefühl schon an sich in Harmonie mit der Forderung des Sittengesetzes, so lässt sich gar nicht klar erkennen, ob nicht ein eudämonistisches Lustgefühl mitgewirkt und die Reinheit des Motivs zerstört hat. Nicht dem nachforschenden Philosophen allein, sondern dem handelnden Subjekt gibt Kant den Rat (VII[a] 183): „die Pflicht lieber mit Aufopferung verbunden vorzustellen, ... um das Pflichtgebot in seinem ganzen .... gebietenden Ansehen sich vorstellig zu machen". Wo die Neigungen dem Pflichtgebot sich schon an sich günstig erweisen, da soll das Subjekt wenigstens die Erwägung anstellen, wie es handeln würde, wenn der Vorteil auf der andern Seite läge. Es darf demnach als Kants Ansicht der Satz bezeichnet werden: das Sittengesetz kann im einzelnen Fall des sittlichen Handelns nicht klar erkannt werden, ausser in Kollision mit den Neigungen. Es wird durch diesen Satz auch eingeschränkt und ergänzt die im vorigen Kapitel ausgeführte Theorie über die Art und Weise, wie die Anerkennung des Sittengesetzes in concreto bei der sittlichen Entscheidung für sich einen Moment ausfülle unabhängig vom Gefühl. Das klar entwickelte Bewusstsein der Pflicht steht nach dem eben Gesagten in engerer Verbindung mit dem Gefühl der Achtung wenigstens nach seiner negativen Seite als es dort schien.

Mit diesem Nachweis ist klar gelegt, wie tief Kants „Rigorismus" seine Wurzel hinabsenkt in die psychologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Ethik. Nur an dem Gefühl der Unlust über die Niederschlagung der Neigungen entwickelt sich dem handelnden Individuum das klare Bewusstsein des Sittengesetzes.

Es hängt das damit zusammen, dass es schwer vorzustellen ist, wie im Bewusstsein des handelnden Subjekts, das von den Abstraktionen des Philosophen nichts weiss, die reine Form des Sittengesetzes sich von allem Gefühl und von aller Vorstellung des konkreten Zwecks abheben soll, was doch Forderung Kants ist. Das wird dadurch ermöglicht, dass die Vorstellung der sittlichen Handlungsweise sich nicht einfach mit den sinnlichen Motiven (etwa Mitleid) verbindet, sondern zunächst zu diesen allen in Gegensatz tritt und sich in einem Unlustgefühl besonderer Art ankündigt. Stimmt das Gefühlsmotiv und die Pflicht von selbst überein, so ist es nicht möglich, dass die Vorstellung der Pflicht abgesondert von allen andern Motiven den Willen bestimme, die Willensentscheidung wird verunreinigt durch die Teilnahme sinnlicher Motive und das Wollen ist, wenn man den höchsten Massstab anlegt, unsittlich.

Es wird hier auch deutlich, dass die Forderung, auf die Art, wie sich die Willensbestimmung vollzieht, zu achten und die sinnlichen Motive möglichst auszusondern, sich dazu zu zwingen „von ihnen abzusehen“ (vergl. bes. VII[a] 183), für Kants Bewusstsein, die grundlegende Pflicht ist. Denn ohne die Erfüllung dieser formalen Pflicht wird alle Erfüllung einzelner Pflichten wertlos. Auch dieser Zug wurzelt im letzten Grund im persönlichen Charakter Kants, der nichts der natürlichen Gutartigkeit der sinnlichen Antriebe, sondern alles dem eigenen Willen verdanken will und, mit einem wunderbaren Vermögen, die geistigen Vorgänge zu sondern, ausgerüstet, bis in die verborgensten Falten des eigenen Geisteslebens hinein die Sonderung von Natur und Vernunft verfolgt. Die Kehrseite zu dieser Gewissenhaftigkeit ist eine gewisse Aengstlichkeit, ein Tasten und Versuchen, ob nicht am Ende doch die sittliche Maxime mit sinnlichen Motiven verbunden sei, eine Peinlichkeit in der Selbstprüfung, die zuletzt ein frisches kräftiges Handeln mit vollem Willensantrieb unmöglich zu machen droht.

Das Gefühl der Unlust stellt die einzige direkte Beziehung dar zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit, dem intelligibeln und dem empirischen Ich. Wesentlich anders ist das Verhältnis von Vernunft und Gefühl in der positiven Seite der Achtung.

Es liegt am nächsten unter dem „positiven Gefühl“ eine Art Freude, Wohlgefallen am moralischen Gesetz, zu verstehen, und wirklich scheint es zunächst, als ob das Sittengesetz der Inhalt dieses positiven Gefühls wäre. Dass sich die Achtung nicht auf eine Person richte, sondern auf das Gesetz, hebt Kant öfters hervor, Grundl. VIII, 122 Anm.: „Gegenstand der Achtung ist das Gesetz“; pr. 95: „Achtung, die wir einer Person (eigentlich dem Gesetze ...) beweisen“. Allein diese unmittelbare Beziehung zwischen Gesetz und Gefühl der Lust will Kant dann doch wieder nicht gelten lassen. Er spricht es ausdrücklich aus, dass das Gefühl der Achtung nicht zu seinem Inhalt das moralische Gesetz habe (pr. 91: „für welches Gesetz [sc. das moralische] gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urteile der Vernunft“ wird die Hinwegnahme des Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität des Sittengesetzes gleichgeschätzt). Das apriorische Vernunftgesetz kann nicht in direkter Weise von einem empirischen Gefühl aufgenommen werden. Darum sagt Kant von dem positiven Gefühl der Achtung, dass es eigentlich gar kein positives Gefühl ist (pr. 91: „das positive Gefühl ist eigentlich nur die Vorstellung der Entfernung

eines Hindernisses"); es ist durchaus abhängig vom Gefühl der Unlust, steht also zum Sittengesetz selbst nur in mittelbarer Beziehung. Das ist so zu verstehen: jede Förderung einer „Kausalität", jede Unterstützung, die ein Willensakt, ein Entschluss erhält, erweckt ein Gefühl der Lust; dabei ist (pr. 96) die Wegräumung eines Hindernisses einer Beförderung gleich zu achten. Durch das Unlustgefühl, die negative Seite der Achtung, wird nun die dem Sittengesetz als Hindernis entgegenstehende Sinnlichkeit geschwächt (die selbstsüchtigen Neigungen werden ja „niedergeschlagen"), damit ist für das Bewusstsein eine Förderung der Kausalität des Sittengesetzes gegeben (nicht in direkter aber in indirekter Weise) und diese Förderung reflektiert sich auch im Gefühl (s. I, 587). Dabei ist jedoch das eine völlig unklar, warum nun auf einmal das Gefühl die Partei wechselt. Dass das sinnliche Selbst Unlust empfindet, wenn es vom Vernunftgesetz beeinträchtigt wird, ist erklärlich, allein warum sympathisiert nun das sinnliche Selbst (denn auch das positive Gefühl der Achtung gehört zu letzterem) auf einmal mit einer Beförderung der Kausalität des Vernunftgesetzes? Wie kann das Selbst, in dem sich die Gefühle abspielen, sich darüber freuen, dass es dem moralischen Gesetz weichen muss, das gar nicht in gleichem Sinn zum Selbst gehört wie die sinnlichen Gefühle? Wie kann die Lust, die sonst die Erhöhung der Lebensbedingungen des sinnlichen Selbst begleitet, nun plötzlich der Erhöhung der Kausalität des vernünftigen Selbst dienen?

Kant erwidert darauf: ein solches Gefühl ist möglich, weil das Gesetz, das die Neigungen niederschlägt, doch mein Gesetz ist. Der Gedanke der Autonomie greift hier wieder ein. Allein der Ursprung des Gesetzes liegt im intelligibeln Ich und es ist nicht ohne weiters deutlich, wie das sinnlich bestimmte Ich sich der Identität mit jenem bewusst sein kann. Hier könnte nur eines helfen: die Berufung auf das einheitliche Selbst, das im sinnlichen und vernünftigen Selbst nicht zwei verschiedene Ich sieht. Eine solche Berufung wäre in jedem anderen System leichter möglich als bei Kant. Wenn Kant vorher alles gethan hat, um Vernunft und Sinnlichkeit, vernünftiges und sinnliches Selbst in einen möglichst scharfen Gegensatz zu stellen, wenn er auf diesem Gegensatz die ganze Ethik aufbaut, wie lässt sich nun die Einheit der beiden Hälften in klare Begriffe fassen? Das Postulat einer solchen ist da, aber die Begriffe, in denen sie dargestellt werden soll, versagen, weil alle Begriffe schon nach dem Schema jenes Gegensatzes ausgeprägt sind. Wenn die Reinheit des

Motivs im sinnlichen Handeln allein durch die scharfe Unterscheidung der verschiedenen Quellen garantiert ist, aus welchen die Bestimmungsgründe des Vernunftgesetzes und der Neigungen entspringen, wie soll nun dennoch ein gegen diese Unterscheidung neutrales Ich gefunden werden? Dass hier eine nicht künstlich Kant aufgedrungene, sondern wirklich vorhandene Schwierigkeit besteht, zeigt die Unsicherheit, die er selbst in diesem Punkt an den Tag legt [1]).

Es lassen sich zwei Wege denken, die man einschlagen kann, um das Eingreifen des Vernunftwillens in die Sinnlichkeit verständlicher zu machen. Entweder man hält daran fest, dass die Achtung ein konkretes Gefühl ist und gibt ihr einen Anschluss an andere ähnliche Gefühle, wie Bewunderung, Selbstzufriedenheit etc., oder aber, man ergreift den Ausweg, das Bewusstsein, dass das Sittengesetz dem Ich selbst entstammt, nicht mit einem Gefühl zu verknüpfen, sondern mit einer in Gedanken sich vollziehenden Reflexion, also das Gefühl der Achtung selbst einer Erkenntnis anzunähern oder dasselbe nur als subjektive Begleiterscheinung eines Erkenntnisaktes aufzufassen. Beide Wege hat Kant versucht.

---

1) Die Verteidigung von Kants Ethik hat sich neuerdings auch auf diesen Punkt erstreckt. Aber sie kann nicht nachweisen, dass mit Kants psychologischen und erkenntnistheoretischen Begriffen sich die Schwierigkeit heben und eine Vereinigung erreichen lässt, sondern sie kann nur sich auf Kants guten Willen, eine Vereinigung herbeizuführen, berufen und daraus zurückschliessen, Kant könne den Gegensatz nicht als einen so scharfen gefasst haben. Allein wie scharf dieser Gegensatz ist, zeigen besonders die Abschnitte der Ethik, welche zur Begründung des Sittengesetzes dienen und gegen die materialen Moralprinzipien polemisieren. Gottschick (K.'s Bew. f ds. Dasein Gottes, Torgauer Gymnasialprogramm 1878, p. 11 Anm.) sagt: „Besonders deutlich zeigt der Abschnitt aus der Einleitung zu der Tugendl. Aesthetische Vorbegriffe etc., dass jene Entgegensetzung von Vernunft und Sinnlichkeit keine psychologisch ungeheuerliche Spaltung des Menschen bedeutet". Jener Abschnitt zeigt aber nichts als das Bestreben Kants, die vorhandene Spaltung zu überbrücken; wie ausgeprägt diese ist, beweist nichts besser als jener Versuch selbst. Damit soll nicht geleugnet werden, dass auch an diesem Punkt die Vorwürfe gegen Kant oft übertrieben worden sind; insbesondere ist sein Bestreben, die schroffe Trennung zu überwinden und der Psychologie wieder näher zu kommen, häufig übersehen worden. Die definitive Entscheidung dieser Frage lässt sich übrigens nur von der Erkenntnistheorie aus treffen, doch geben die obigen Ausführungen wenigstens in ihrem Teil einen Beitrag.

Zuvor ist noch das Verhältnis von Unlust- und Lustgefühl in der Achtung kurz zu berühren. Es ist gezeigt worden, dass sich etwas Klares vorstellen lässt nur unter dem Unlustgefühl; das positive Gefühl ist gegenüber dem negativen sekundär; die direkte Beziehung findet statt zwischen Willensbestimmung und Unlustgefühl. Daraus wird begreiflich, dass Kant sich die Verwirklichung des Sittengesetzes nie ohne Kampf vorstellen kann. Es ist nun nicht mehr verwunderlich, wenn man die Sittlichkeit kurz damit bezeichnet (Urt. 126 oben), dass hier „die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthut". Daraus ist auch zu verstehen, warum trotz aller Analogie zwischen dem Gefühl des Erhabenen und der Achtung doch im ersteren das Gefühl der Lust viel stärker ist: hier wird nämlich die „Sinnlichkeit vergewaltigt durch die Einbildungskraft als durch ein Werkzeug der Vernunft" (s. Urt. 126, 129), die Einbildungskraft aber steht der Sinnlichkeit viel näher als die Vernunft, darum empfindet die Sinnlichkeit das Eingreifen derselben nicht in dem Grad als etwas Fremdartiges, wie in der Ethik, wo die Vernunft selbst eingreift und kein zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in der Mitte stehendes Vermögen, wie die Einbildungskraft, die Verbindung herstellt. In der Aesthetik ist die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft viel mehr überbrückt als in der Ethik; deshalb ist auch das Gefühl des Erhabenen, in welchem die Harmonie zwischen einer Vernunftidee und der Sinnlichkeit hergestellt ist, eine Vorbereitung für die Sittlichkeit, in welcher eine solche Harmonie hergestellt werden soll. Die Achtung ist nichts als der gefühlsmässige Reflex der Ueberwältigung der Sinnlichkeit (d. h. der Neigungen) durch die Vernunft. Da nun das Gefühl als solches zur Sinnlichkeit gehört (d. h. zur Receptivität), so ist klar, dass seine Sympathien überwiegend auf Seite der eigenen Partei (der Sinnlichkeit) stehen. Darum überwiegt in der Achtung schliesslich immer wieder — auch gegen Kants Absicht, vgl. pr. 105 — das negative Gefühl über das positive.

Der Versuch, dem positiven Gefühl einen selbständigen Inhalt zu geben, fehlt freilich nicht. Wo Kant die Achtung, dieses „Gefühl eigentümlicher Art", verständlich machen will, kommt er doch wieder darauf, es den andern, sinnlichen Gefühlen anzunähern. Das Gefühl der Achtung ist alsdann ein besonderes Gefühl neben andern, das — trotz der oben angeführten Abwehr dieses Gedankens — das Sittengesetz zum Inhalt hat. Man höre nur, wie Kant dieses positive Gefühl schildert, z. B. pr. 94: „man kann sich an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen und die Seele

glaubt sich in dem Masse selbst zu erheben, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht". Wir denken uns dann die Achtung am besten in Analogie mit der Bewunderung. Kant hat sie allerdings von dieser ausdrücklich unterschieden (pr. 95); aber eben die Art, wie dies geschieht, führt darauf, dass die Achtung in der Skala der Gefühle eine besondere Stelle einnimmt neben den andern, höher noch als die Bewunderung, etwa eine spezielle Art der Bewunderung, welche die Beziehung nicht auf das Grosse überhaupt, sondern auf das Sittlich-Grosse und Reine in sich schliesst. Kant hat die Achtung richtig von der Bewunderung abgegrenzt, wobei er jedenfalls (worauf z. B. pr. 99 Anm. hinweist, wo er der Psychologie den Wink gibt, diesen Unterschied zu benützen) auf psychologischer Beobachtung fusste. Er sagt, von Achtung sprechen wir nur da, wo wir annehmen, dass das bewunderte Objekt, die Handlung u. s. w., durch den Willen eines andern zustandegebracht sei. Bei der letzteren Formulierung ist merkwürdig, dass hier wiederum der formale Begriff von Vernunft hervortritt. Die Achtung geht hier nicht darauf, dass ihr Gegenstand der Vernunft im materialen Sinn, also dem Sittengesetz (in Kants Sinn), entspricht, aber der Vernunft im formalen Sinn muss er entsprechen, d. h. durch den eigenen zwecksetzenden Willen des andern muss er geschaffen sein. Der aus der Vernunft im formalen Sinn abgeleitete Grundsatz bildet hier den Hintergrund von Kants Ausführungen: dass das vernünftige Wesen (im formalen Sinn) seine Anlagen nach Kräften ausbilden müsse. Wenn wir ein Beispiel davon vor uns sehen, wo die „Vernunft" (vgl. pr. 95 oben) uns eine Leistung „als Frucht der Kultur, mithin als Verdienst" vor Augen stellt, steigert sich die Bewunderung zur Achtung. Die Achtung greift somit hier über die Vernunft im materialen Sinn hinaus und tritt auch im Zusammenhang mit der Vernunft im formalen Sinn auf, anders ausgedrückt, sie richtet sich auf etwas, das Produkt des Willens ist, und nicht mit Notwendigkeit, wenngleich in der Regel auf etwas, was in Kants Sinn Produkt des sittlichen Willens ist [1]). Es ist das charakteristisch, weil Kant auch sonst den formalen Be-

1) Freilich ist auch die erstere Art der Beurteilung, wenn z. B. der Mut und die Festigkeit bei Ausführung einer bösen Handlung Achtung abnötigt, eine ethische; allein bei Kant steht diese Beurteilung nicht in direktem Zusammenhang mit dem Sittengesetz. Das verraten auch seine Ausdrücke wie „. . . . welches ihm die Nachahmung desselben gewissermassen zum Gesetz macht" pr. 95 med.

griff von Vernunft zur Verbindung zwischen der materialen Vernunft und der Sinnlichkeit benützt hat.

So wird die Achtung aufgefasst als diejenige Bewunderung, welche sich auf das moralische Gesetz gründet und dieses als Massstab des Werts benützt. Hier ist dann die Achtung ein konkretes Gefühl, das sich gründet auf das Urteil: das Sittengesetz ist mein Gesetz. Und hier ist nun wichtig, dass Kant diesem Gefühl einen Anschluss gegeben hat an das lebendige Selbstgefühl der Person. Dieser Anschluss ist notwendig, denn ein konkretes Gefühl, das gar keine Beziehung auf das Selbst hätte, ist ein Unding, da ja im Gefühl seinem Wesen nach die Beziehung auf das Subjekt eingeschlossen ist. Sofort bei Einführung der Achtung wird eine Unterscheidung gemacht (pr. 89) zwischen der Selbstliebe oder Eigenliebe, dem über alles gehenden Wohlwollen gegen sich selbst, philautia, und dem Eigendünkel, an dem Wohlgefallen sich selbst, arrogantia (zum letzteren Begriff vergl. Baumgarten eth. philos. § 171 f.). Den letzteren schlägt die reine praktische Vernunft ganz nieder, da alle Selbstschätzung vor der Uebereinstimmung mit dem moralischen Gesetz unberechtigt ist; dagegen der Eigenliebe thut sie bloss Abbruch, sie schränkt dieselbe, die in unserer Natur begründet und vor dem Auftreten des Sittengesetzes vorhanden ist, auf die Bedingung der Uebereinstimmung mit dem letzteren ein. Die so eingeschränkte Selbstliebe wird vernünftige Selbstliebe genannt [1]). Damit ist die Möglichkeit angebahnt, das Gefühl der Achtung mit der durch das Sittengesetz eingeschränkten Selbstliebe in Verbindung zu bringen und auf diese Weise das erstere lebendiger zu gestalten und überhaupt die empirische Grundlage für die Wertschätzung des Sittlichen nachzuweisen. Kant hat diesen Gedanken in verschiedenen Wendungen eingeführt, immer sehr vorsichtig. Die Selbstschätzung der Person wird im Gefühl der Achtung abhängig gemacht von der Befolgung des Sittengesetzes (pr. 95). Die Achtung wird beschrieben als „Selbstbilligung“ (pr. 98), als „Selbstzufriedenheit“ (pr. 141—43; s. auch den Exkurs über die „vernünftige Selbstliebe“ Rel. 47, Anm., vgl. zum Begriff Selbstzufriedenheit Wolff, psychol. emp. § 749 ff., Baumgarten, Eth. philos. § 191); diese „innere Be-

1) Der Begriff stammt von Baumgarten, der (eth. philos. § 191) zwischen philautia rationalis und sensitiva unterscheidet und die mit den allgemeinen Gesetzen unserer Vervollkommnung übereinstimmende Selbstliebe philautia ordinata nennt (§ 194).

ruhigung" ist die „Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werte zu sinken"; das reine moralische Gesetz lässt uns „die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren" (pr. 107). Von dem moralischen Gefühl in diesem Sinn dürfte es auch zu verstehen sein, wenn Kant sagt, dasselbe könne bei den verschiedenen Individuen verschieden sein (IX, 22) [1]).

Kant hat das Gefühl der Achtung nach dieser Seite entwickelt besonders da, wo er seine Gedanken in populärer Weise darstellt. Es ist auch kein Zufall, dass seine Zeitgenossen wesentlich diese Seite im Begriff der Achtung haben herausklingen hören. So sagt z. B. Brastberger (Untersuchungen über K.s Kr. d. pr. V. Tüb. 1792, p. 139), der in andern Punkten sich als einen scharfsinnigen Kritiker des Kant'schen Systems erweist, über das 3. Hauptstück der Analytik: „Hier wird meines Erachtens unser Philosoph den Beifall, den innigsten Beifall eines jeden, der ihn recht versteht, allezeit zur Seite haben .... man lese nur den ganzen Abschnitt ohne Vorurteil, so oft man will, allemal wird sich das Herz erheben und das innigste Wohlgefallen daran empfinden." Der Vorteil dieser Darstellung ist, dass hier die Achtung wirklich die Verbindung zwischen dem intelligibeln und dem empirischen Ich herstellt und die scharfe Trennung, welche zwischen Vernunft und Sinnlichkeit keine Verbindung zulässt, an einem Punkte aufgehoben ist, in dem centralen Punkte eines Selbstgefühls, das die Vereinigung von sinnlichem und vernünftigem Selbst darstellt.

Allein Kants Vorsicht in der Entwicklung dieses Gedankens hat ihren guten Grund. Denn damit, dass der Achtung ein bestimmter Inhalt gegeben wird, wird sie zugleich dem eudämonistischen Gefühl angenähert, von welchem sie doch scharf geschieden werden muss, wenn nicht die Reinheit des Motivs gefährdet sein soll. Für ein Selbstgefühl, bei welchem das sinnliche Selbst die Lust aus dem vernünftigen Selbst schöpft, ist in Kants System kein

1) Insofern ist auch der Nachweis gelungen, den Gottschick (K.'s Bew. f. d. Dasein Gottes p. 9 ff.) zu führen versucht, dass Kant eine Synthese zwischen dem Begriff der Achtung vor dem Gesetz und der Selbstachtung vollzieht. Nur ist zu bedenken, dass dies nur einer einzelnen Gedankenlinie entspricht, und dass ihr bei Kant keine weitere Folge gegeben wird, weil ihr die schroffe Ablehnung der Teilnahme des pathologischen Gefühls an der Willensbestimmung gegenübertritt. Vergl. die scharfsinnigen Bemerkungen von Ritschl, Rechtf. und Versöhnung, 2. A. I, 441 ff.

Raum. So kommt es, dass Kant selbst diesen Gedanken mit so geringer Zuversicht und in so wechselnden Ausdrücken (Selbstzufriedenheit, Selbstbilligung etc.) ausgesprochen und ihn in der Regel in die Form populärer Redeweise gekleidet hat. Dagegen, dass die Achtung als konkretes Gefühl dargestellt wird, legt schon die Forderung Verwahrung ein, dass dieselbe a priori nachgewiesen werden soll. Wie eine „Empfänglichkeit der Willkür für die Bestimmung durch Vernunft" a priori festgestellt wird, lässt sich erklären, dagegen ist es unerklärlich, wie ein konkretes Gefühl a priori aufgezeigt werden soll, zumal da Kant bei der Polemik gegen die materialen Moralprinzipien einen solchen apriorischen Nachweis eines bestimmten Gefühls für unmöglich erklärt hat. Man kann auch nicht — woran sich denken liesse — die Möglichkeit eines apriorischen Nachweises auf die negative Seite der Achtung beschränken (darauf würde der Ausdruck pr. 88 führen: „soweit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden"), denn auch das positive Gefühl wird ausdrücklich mit eingeschlossen (pr. 89 u. ö.).

So wird man dazu gedrängt, unter dem Gefühl der Achtung nicht ein konkretes Gefühl zu verstehen, sondern nur die allgemeine Disposition der Sinnlichkeit zu Aufnahme des Sittengesetzes. Schon die Tugendl. hat hierauf hingewiesen (Achtung „die Empfänglichkeit der Willkür für die Bewegung durch Vernunft"). Auch manche Ausdrücke in der Kr. d. pr. V. führen darauf; ebenso I, 587: „Lust und Unlust geht nicht vor dem Begehrungsvermögen vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letzteren oder ist vielleicht nichts anderes als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigentümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemütseigenschaften eine besondere Abteilung erforderte." Soviel liesse sich wohl a priori nachweisen; nur ist das gar keine Lösung, sondern nichts als eine Konstatierung der vorhandenen Schwierigkeit ohne Andeutung, wie sie zu überwinden sei.

Eine andere Bahn schlägt Kant ein, um die „Achtung" verständlich zu machen: er verwandelt sie aus einem Gefühl in einen Gedanken. In der vorkritischen Zeit hatte Kant eine besondere Art des Gefühls zur Verfügung, welche die Stelle der Achtung ausfüllte: das intellektuelle Gefühl. Er verstand darunter (Pölitz Metaph. 173) ein „Gefühl der Uebereinstimmung mit meinem gei-

stigen Leben", näher „mit meiner Freiheit". Er konnte damals ungehindert sagen (ib. 174): „Der Mensch fühlt sein geistiges Leben und den höchsten Grad seiner Freiheit", und konnte die intellektuelle Lust als „oberes Vermögen" der sinnlichen entgegenstellen (ib. 77). In der kritischen Periode ging das nicht mehr an. Der Gegensatz von intellektuellem und sinnlichem Ich hat sich verschärft, es ist nicht mehr denkbar, dass die Freiheit in einem Gefühl positiv empfunden wird. denn die Stätte, in der sie sich dem Bewusstsein kund gibt, ist keine andere als die Vernunft; intellektuell heisst die Achtung jetzt nicht mehr nach ihrer Beschaffenheit, sondern nach ihrem Ursprung, dagegen wird auch sie von dem Urteil nicht ausgeschlossen: alles Gefühl ist sinnlich (pr. 92). Um so näher lag es nun, dieselbe Entwicklung, welche der Begriff der Pflicht durchgemacht hatte (s. Kap. XI), auch den der Achtung durchmachen zu lassen: dieselbe aus einem Gefühl in einen Gedanken umzuwandeln. Kant hat diese Umwandlung nicht völlig vollzogen, aber besonders in der Kr. d. pr. V. ist er auf dem Wege dazu. Die Ausdrücke, in denen Kant von dem Gefühl der Achtung redet. passen viel besser auf Funktionen des Erkenntnisvermögens. Man höre z. B. folgende Stellen: Achtung ist „das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze" (VIII, 21 Anm.); „Was unsrem Eigendünkel in unserem eigenen Urteil Abbruch thut....." (pr. 90); „die Vorstellung des Vorzugs des objektiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit wird ... im Urteil der Vernunft hervorgebracht" (pr. 92 med.); das positive Gefühl ist eigentlich nur „die Vorstellung der Entfernung eines Hindernisses" (pr. 91); „im Urteile der Vernunft wird die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität gleichgeschätzt" (pr. 91). Der Mensch vergleicht den sinnlichen Hang seiner Natur mit dem moralischen Gesetz — da ist es doch naturgemässer, dass der Ort der Vergleichung nicht ein Gefühl sondern die Urteilskraft ist. Die Möglichkeit eines Uebergangs von einem Gefühl in ein Urteil und die enge Verbindung zwischen beiden finden wir auch sonst, z. B. in der Beziehung zwischen ästhetischem Gefühl und ästhetischem Urteil. So rücken auch hier Erkenntnis und Gefühl nahe zusammen (vgl. auch IX, 290: die moralische Demut ist „das Bewusstsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werts in Vergleichung mit dem Gesetz").

Diese Anschauung tritt in einer noch etwas anders gearteten Form auf. Es lässt sich der Ausweg treffen, dass eigentlich nicht

das Gefühl der Achtung in einen Gedanken verwandelt wird, sondern dem (in seiner Bedeutung herabgedrückten) Gefühl ein Gedanke vorangestellt wird, in welchem sich das vollzieht, was sonst dem Gefühl der Achtung zuerkannt wird: die Vermittlung zwischen dem intelligibeln Vernunftgebot und dem empirischen Ich. Je mehr das Gefühl der Achtung einem Urteil angenähert wird, in welchem die Verschiedenheit des Vernunftgesetzes von dem sinnlichen Selbst und die Zugehörigkeit des ersteren zum Ich ins Bewusstsein tritt, um so mehr wird man wiederum zu der im VI. Kap. entwickelten Ansicht geführt, dass das Schwergewicht auf einem Erkenntnisakt liegt, dass das Gefühl der Achtung nur ein Anhängsel ist an einen in die Zeit fallenden Vorgang im Erkenntnisvermögen, in welchem das Sittengesetz zur Anerkennung kommt. Auch sonst sind ja Vorstellungen und gerade auch Vernunftideen von einem Gefühl begleitet (z. B. Urt. 26: „Die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip ist der Grund einer sehr merklichen Lust"). Kant hat das Gefühl überhaupt nicht als etwas selbständiges betrachtet, sondern als die dem Innenleben zugekehrte Seite eines Willens- oder Erkenntnisaktes. So wäre auch hier das Gefühl eben nur die subjektive Seite der empirischen Anerkennung des Sittengesetzes und seine Eigenart wäre bedingt nicht durch einen besonderen Inhalt, der ihm selbst zukäme im Unterschiede von anderen Gefühlen, sondern durch die Eigenart der Vorstellung die es begleitet. Manche Ausführungen Kants können in diesem Sinn gedeutet werden (vgl. pr. 141—43). Die Achtung ist alsdann „die Wirkung des Bewusstseins vom moralischen Gesetz". Die Vergleichung des sinnlichen Selbst mit dem Sittengesetz und das Urteil: es ist mein eigenes Gesetz, das die sinnlichen Neigungen demütigt, würde dann Sache der Vernunft[1]) sein (vgl. pr. 91: „im Urteil der Vernunft"), und zwar — das ist charakteristisch — nicht der intelligibeln Vernunft, sondern der zeitlichen Erscheinung der Vernunft, des einzelnen empirischen Erkenntnisaktes. Damit taucht wieder der formale Begriff von Vernunft auf, Vernunft als das Vermögen sich einen Zweck zu setzen, sein Handeln nach Maximen zu bestimmen. Kant findet es unmöglich, dass zwischen dem intelligibeln Vernunftgesetz und dem Gefühl eine direkte Beziehung stattfinde. Und was

1) Dass hier ein und dasselbe bald der Urteilskraft, bald der Vernunft zugeschrieben wird, kann bei Kants ungenauem Sprachgebrauch nicht befremden und kommt auch sonst bei ihm vor. (S. Kap. V.)

wird nun dazwischen geschoben? Ein empirischer Erkenntnisakt, in welchem das Subjekt den Inhalt des Vernunftgesetzes subjektiv zu seinem Zweck macht und es scharf von allen Bestimmungsgründen der Neigung unterscheidet, dasselbe damit als sein Gesetz anerkennend — also eine Funktion der Vernunft im formalen Sinn.

Es ist deutlich, welchen Vorteil diese Auffassung bietet: an die Stelle einer unklaren Beziehung zwischen der reinen Vernunft und dem empirischen Gefühl tritt einmal die Beziehung zwischen der reinen Vernunft und der empirischen Anerkennung des Sittengesetzes, wobei zwar gleichfalls ein Uebergang vom Intelligiblen zum Empirischen stattfindet, der aber viel leichter vorzustellen ist, da es sich hier um ein und dasselbe Vermögen (Erkenntnis) handelt; und weiter die Anknüpfung eines Gefühls an diesen Akt der in der Zeit erscheinenden Vernunft. Aber auch der Nachteil einer solchen Lösung lässt sich nicht verbergen. Es fehlt dann die feste Beziehung des Gefühls der Achtung auf die Willensentscheidung. Das entspricht der schroffen Ansicht über das Verhältnis von Willensbestimmung und Gefühl. Man kann nur noch sagen, wie Kant auch wirklich sagt (pr. 92): „ein Gefühl, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen *beförderlich* ist“ (vgl. auch pr. 92 med.: „das Hindernis *vermindert*“). Das Gefühl der Achtung ist dann nur noch eine die Willensbestimmung begleitende Unterstützung, man kann nicht mehr sagen, dass es Triebfeder ist; wie das Vernunftgesetz Maxime wird, bleibt dabei eine ungelöste Frage.

Es gelingt somit nicht, eine einheitliche Auffassung des Begriffs Achtung zu gewinnen. Klar bezeichnet ist nur das negative Gefühl; das positive schwankt zwischen einem konkreten Gefühl und der Bezeichnung der blossen Möglichkeit, dass die Sinnlichkeit von der Vernunft bestimmt wird, zwischen einem Erkenntnisakt und einer Empfindung, zwischen einem selbständigen Dasein und einer untergeordneten Stellung als subjektiver Begleiterscheinung der in Vorstellungen sich vollziehenden Anerkennung des Sittengesetzes. Trendelenburgs Vorwurf (hist. Beitr. z. Philos. p. 210), Kant gehe mit diesem Gefühl zaghaft um, ist nicht unberechtigt. Es ist Kant nicht gelungen, eine klare Lösung des Rätsels zu gewinnen, wie die Vernunft Einfluss auf die Sinnlichkeit gewinnen könne. Kant hat das selbst anerkannt. Er findet (pr. 97) „den Einfluss einer bloss intellektuellen Idee aufs Gefühl für spekulative Vernunft unergründlich“ (vgl. auch Grundl. VIII, 95 ff.). Die Schuld liegt in der schroffen Trennung von Vernunft und Sinn-

lichkeit, von intelligiblem und empirischem Ich. Darüber gehen auch die einzelnen wertvollen psychologischen Bemerkungen, die sich in dem Abschnitt über den Begriff der Achtung finden, verloren. Auf die nachfolgenden Teile der Ethik hat die Lehre von der Achtung vor allem die Wirkung gehabt, dass hier die mit der Pflicht verbundene Unlust schärfer hervortrat als das in sich unklare positive Gefühl der Lust.

Die Ungleichheit in der Behandlung der Achtung dehnt sich auch aus auf das eudämonistische Gefühl. Kant schwankt auch hier zwischen scharfer Abgrenzung desselben vom sittlichen Wollen und einer milderen Ansicht, welche auf die Mitwirkung des Lustgefühls, gutartiger Neigungen, wie Mitleid etc. beim sittlichen Handeln nicht verzichten möchte. Schleiermacher sagt mit Recht. Kant komme nie hinaus über den Widerstreit zwischen Zuneigung und Abneigung gegenüber der Glückseligkeit (l. c. pag. 148).

Die Abneigung gegen die Glückseligkeit tritt besonders da hervor, wo der Bestimmungsgrund des Wollens in Frage kommt. Hier ist Kants Anschauung durchaus festgeblieben. Der Wert des sittlichen Handelns ist abhängig von der Reinheit der Motive. Darum müssen aus der Willensbestimmung ausgeschlossen sein alle sinnlichen Antriebe und Neigungen (vgl. pr. 88: „nicht bloss ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie dem Gesetz zuwider sein könnten"). Die letztere Einschränkung soll keineswegs bedeuten, dass die gutartigen Neigungen, die mit dem Sittengesetz übereinstimmen (Sympathie etc.), sich unter die Bestimmungsgründe der Handlung mischen dürfen; vielmehr auch diese sollen ausgeschlossen sein. Sie werden zugelassen als eine vorsichtig zu verwendende Unterstützung des sittlichen Wollens, aber dasselbe hervorzubringen sind sie nicht tauglich, bei der Willensbestimmung sollen sie fern bleiben. Zum Beweis, wie scharf Kant hier scheidet, möge pr. 142 dienen: „Selbst eine Neigung zum Pflichtmässigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern aber keine hervorbringen.... Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht... Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen sehr lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unter-

worfen zu sein“ [1]). So lässt sich auch erklären, warum Kant die Achtung nicht in eine nähere Beziehung zum eudämonistischen Gefühl gebracht hat. Denn der Begriff der Achtung steht, zumal wo sie als Triebfeder betrachtet wird, in einem so nahen Verhältnis zur empirischen Willensbestimmung, dass Kant von der Synthese zwischen Achtung und pathologischem Gefühl eine Trübung der Motive befürchtet.

Daneben aber hat Kant es nicht an Versuchen fehlen lassen, die Mitwirkung des Gefühls der Lust beim sittlichen Handeln (ohne übrigens den Grundsatz, dass es erst an zweiter Stelle stehen darf, zu durchbrechen) höher zu schätzen. Kap. X wird die Belege dafür im einzelnen bringen.

So bemerkenswert die Milderungen des strengen Pflichtbegriffs sind, der alle Neigungen ausschliesst, so kann doch keine Rede davon sein, dass Kant durch solche Aeusserungen den prinzipiellen Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit überwunden hat. Sie zeigen doch nur, dass bei ihm selbst eine Reaktion auftrat gegen die allzuscharfe Trennung und der Wunsch sich regte, sie abzuschwächen. Wieviel an dieser Trennung seine Individualität schuld war, wieviel auf Rechnung der formalen Begriffe zu schreiben ist, welche dieselbe befördert haben, ist schwer zu entscheiden. Es darf wohl gesagt werden: die psychologischen Begriffe haben eben vermöge der Strenge seiner persönlichen Anschauung eine so schroffe Wendung erhalten, wozu seine Erkenntnistheorie wesentlich mithalf; einmal ausgebildet sind sie aber umgekehrt für ihn selbst ein Zwang geworden, der ihn verhinderte, die scharfe Trennung zu mildern, auch wo er selbst den Willen dazu hatte.

Kants Stellung ist auch hier die kritische. Die natürlichen Neigungen sind an sich verdächtig und müssen überwacht werden. „Das rechte Leben bekommt den Charakter fortwährender Selbstprüfung und Selbstzucht; dem unmittelbaren Eindruck ist stets von neuem zu widerstehen. Immer gilt es Zurückhaltung und Berichtigung“. (Eucken, Die Lebensanschauungen der grossen Denker p. 442.) Und doch ist die ganze moralische Theorie Kants, wie Eucken in seiner vorzüglichen Charakteristik (p. 451) zeigt, von einer mächtigen Begeisterung getragen; die Wärme des Gefühls, mit der die Pflicht ergriffen wird, fehlt der Persönlichkeit des Phi-

1) Die Stelle ist eine Art Selbstbekenntnis Kants. So war er offenbar selbst gesinnt. Auch das gutartige Gefühl droht ihm die Zirkel seiner ethischen Maximen zu stören. Angeregt mochte Kant auch durch die Bemerkungen von Tetens, Philos. Versuche II, 656 f. sein.

losophen keineswegs. Aber es fehlen ihm die Mittel, sie für das System zu verwerten. Hier überwiegt immer wieder die kritische Vorsicht, die seinem System das Gepräge herber Kraft gibt.

Der Streit von Vernunft und Glückseligkeit, der in den grundlegenden Teilen der Ethik immer im Verborgenen wirksam ist, aber nicht ausgetragen wird, ist nun an einer andern Stelle des Systems offen hervorgetreten, um hier — nach Kants Ansicht — seine endgültige Beilegung zu finden: in der Lehre vom höchsten Gut und in der Aufstellung der Postulate. Die Glückseligkeit, bisher überall zurückgeschoben, wird hier in ihr Recht eingesetzt, indem das höchste Gut als Synthese von Tugend und Glückseligkeit aufgefasst wird [1]). Gottschick (K.'s Bew. v. Das. Gottes) hat, überwiegend auf Stellen aus der Kr. d. r. V. gestützt — was schon an sich bedenklich ist, da der Unterschied der reinen sittlichen Triebfeder von allen eudämonistischen Motiven hier noch entfernt nicht mit der Schärfe auftritt, wie in den praktischen Schriften —, nachzuweisen versucht, Kant sei von dem Vorwurf frei zu sprechen, als habe er den Eudämonismus schliesslich doch wieder und zwar in grober Gestalt in seine Ethik eingeführt; denn die Aufnahme der Glückseligkeit ins höchste Gut solle nichts mehr bedeuten, als dass wir eine Garantie für den Erfolg unsres sittlichen Handelns haben müssen. Zweifellos lassen sich manche Ausführungen Kants über die Harmonie von Glückseligkeit und Sittlichkeit nach dieser milderen Anschauung interpretieren. Allein das Charakteristische in Kants Lehre vom höchsten Gut und von den Postulaten ist eben das, dass er den Erfolg des sittlichen Handelns nicht an sich betrachtet und etwa an einem absoluten inhaltlich bestimmten Ziel gemessen hat, sondern überall die Rückwirkung desselben auf das sinnliche Lustgefühl des Individuums mit einbegriffen hat. Darauf weist ja der Begriff Glückseligkeit unzweideutig hin. Bei Gottschicks Ansicht bleibt es dunkel, warum Kant immer den Erfolg gerade als Glückseligkeit [2]) bezeichnet hat;

1) Nicht die Rücksicht auf fremde Ansicht, eine Konzession an sein einen Tugendlohn heischendes Zeitalter hat Kant die Aufnahme der Glückseligkeit nahe gelegt, sondern dieselbe ist in seinem eigenen Denken und seinem eigenen System begründet. Der Glaube an eine Harmonie von Tugend und Glückseligkeit gehört zum Optimismus des Zeitalters der Aufklärung. Die Frage: was darf ich hoffen? entspringt einem Interesse der Vernunft. Alles Hoffen aber geht auf Glückseligkeit (r 610).

2) Der Begriff ist allerdings nicht immer ganz gleich behandelt, bald etwas abstrakter, bald mit stärkerer Betonung der sinnlichen Grundlage.

die Rücksicht auf die Auffassung seiner Gegner, welche die Glückseligkeit als Grundlage des Sittlichen betrachteten, genügt für sich allein doch noch nicht, um die Verwendung des Begriffs Glückseligkeit zu erklären. Gottschick zieht nicht in Berechnung, dass Kant eben noch durch einen andern Grund, als durch Erwägung der inneren Notwendigkeit, mit der das Subjekt auf den Erfolg seines Wollens Rücksicht nimmt, zu seiner Theorie von der Uebereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit geführt worden ist: Kant hat von Anfang an der Glückseligkeit ein relatives Recht zuerkannt, er hat sie bezeichnet als a priori im Wesen des Menschen begründet, er hat zugegeben, dass der Mensch mit Notwendigkeit nach Glückseligkeit streben müsse; nun ist sie aus der Begründung der Ethik ausgeschlossen worden, damit war aber die Forderung gegeben, ihr nun doch eine Stelle im System einzuräumen, wodurch der Widerspruch gehoben werden soll, dass der Mensch im sittlichen Wollen auf einen Trieb seiner Natur keine Rücksicht nehmen soll, auf den er doch mit Naturnotwendigkeit Rücksicht nehmen muss. Kant hat der Glückseligkeit eine feste Stellung im System eingeräumt, wie ein fürsorglicher Staatsmann mit den Räuberbanden, welche bald da bald dort auftauchend, verjagt und doch nicht vernichtet, die Sicherheit des ganzen Landes bedrohen, Verhandlungen anknüpft und ihnen unter der Bedingung ihrer Unterwerfung ein bestimmtes Gebiet an der Landesgrenze als festen Wohnsitz überlässt. Die Lehre vom höchsten Gut beruht auf einem Kompromiss zwischen dem unbedingt berücksichtigten ethischen Postulat (Tugend) und der bedingt berücksichtigten psychologischen Forderung (Glückseligkeit); dass dabei die Glückseligkeit durch die Bedingung ihrer Uebereinstimmung mit der Tugend eingeschränkt wird, somit die Sittlichkeit nicht zur Hervorbringung von Zwecken mit ihr verbunden, sondern (wenigstens grundsätzlich) als kritisches Prinzip über ihr steht, entspricht dem Geist des ganzen Systems, das von Anfang bis zu Ende wohl einen Kompromiss aber keine Versöhnung von sittlicher Forderung und psychologischer Wirklichkeit kennt. Die Aufnahme der Glückseligkeit in den Begriff des höchsten Guts ist eine Konsequenz ihres Aus-

Aber im Unterschied von dem negativen Wohlgefallen an dem eigenen Zustand, der durch den Begriff Zufriedenheit ausgedrückt wird (vgl. zur Unterscheidung Tetens, Philos. Vers. II, 792), ist in Glückseligkeit ein positives Gefühl der Lust enthalten (pr. 143) oder eine Maxime zur Erreichung und harmonischen Verknüpfung solcher Lustgefühle ausgesprochen.

schlusses aus der Willensbestimmung. Kant lässt nach Schleiermachers treffendem Ausdruck (Grundl. e. Kr. a. bish. Sittenl. p. 107.) „selbst im sittlichen Zustande neben dem auf diese gerichteten Triebe auch den die eigene Lust suchenden noch, wiewohl nur im Dunkel fortwirken". In der Lehre vom höchsen Gut hat Kant diesem Trieb, der in den vorangehenden Teilen der Ethik wohl zurückgedrängt aber nicht beseitigt werden konnte, eine legitime Stellung angewiesen.

Die äusserliche Art aber, wie dies geschieht (die Forderung einer Proportion zwischen Tugend und Glückseligkeit lässt sich doch nicht aus Kants System streichen!), ist ein neuer Beleg dafür, dass Kant das sittliche Wollen und das Lustgefühl von vornherein in eine falsche Stellung zu einander gebracht hat.

Achtes Kapitel.

Das Urteil über die Sittlichkeit des Handelns.

Die Lehre von der moralischen Beurteilung steht in Kants Ethik in einer besonders nahen Beziehung zu dem grundlegenden Teil der Ethik. Dieser handelt kurzgesagt von Sittengesetz und Freiheit. Das Sittengesetz in seiner rein formalen Fassung soll dienen als Leitfaden für die moralische Beurteilung der eigenen und fremden Handlungen. Die Freiheit aber ist die Voraussetzung für die Beurteilung der sittlichen Verhältnisse, wie wir sie thatsächlich ausüben.

Das Urteil über die Sittlichkeit der Handlungen ist für Kant ein Ausgangspunkt seiner moralischen Untersuchungen gewesen. Es ist eine Thatsache, dass wir Urteile der Billigung und Missbilligung über eigene und fremde Handlungen aussprechen, die sich auf den Wert der Handlung selbst, genauer auf die in der Handlung zu Tag tretende Gesinnung, nicht auf die äusseren Folgen der Handlung richten. Es ist von Dilthey (Schleiermacher p. 116 Anm.) auf die Möglichkeit hingewiesen worden, dass Kant diesen Gesichtspunkt von Butler, the analogy of Religion natural and revealed übernommen hat, bei dem er sich, wie Jakobi (W. W. 5, 100) bemerkt, zuerst findet. In der Abhandlung, „von der Natur der Tugend" (p. 495 ff. der deutschen Uebersetzung 2. A. Tüb. 1779; Kant hätte wohl die deutsche Ausgabe von 1756 benützt) ist einmal überhaupt ausgegangen von dem moralischen

Urteil, in dem ein sicherer und allgemeiner Wegweiser für die Tugend gefunden wird (496 f.). Weiter ist ausgeführt, dass diese Beurteilung nicht auf die Folgen der Handlung, sondern auf den Charakter geht (498 ff.). Sodann wird gezeigt, dass das Urteil über die Moralität der Handlungen das Urteil von Verdienst oder Strafe in sich schliesst, wobei für die Berührung mit Kants Gedanken die Bemerkung wichtig ist (501), dass das Verdienst der gewöhnlichen Ausübung der Tugenden sehr schwach ist, was u. a. damit begründet wird, dass der Zuschauer nicht sieht, inwiefern eine solche Ausübung der Tugend aus einer tugendhaften Gesinnung entspringt.

Bei Kant gründet sich das Urteil, das wir über die eigene oder fremde Sittlichkeit, über einzelne Handlungen oder über die Beschaffenheit des Charakters aussprechen, auf die Thatsache der Freiheit. Von einer psychologischen Untersuchung des Kantischen Freiheitsbegriffs kann keine Rede sein; wenn auch die Kritik desselben mehrfach auf die Psychologie zurückgehen wird, so ist doch die Eigentümlichkeit desselben nur im Zusammenhang seiner Erkenntnislehre zu verstehen. Kant hat seinen Freiheitsbegriff mehr als einmal von jeder „psychologischen“ Freiheit geschieden. Die entscheidende Erörterung über die Freiheit in der „Kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft“ hebt mit der Einschärfung an, man dürfe die Freiheit nicht als psychologische Eigenschaft, sondern als transscendentales Prädikat verstehen (pr. 114). Die Ablehnung einer psychologischen Betrachtung der Freiheit wird dadurch vollendet, dass Kant die Erkenntnis des Freiheitsbegriffs abhängig gemacht hat von der Erkenntnis des Sittengesetzes (s. Anm. zu § 6. pr. 34). Diese Einsprache gegen einen psychologischen Freiheitsbegriff ist bei Kant wohl verständlich. Was die Psychologie beurteilen kann, ist der Erfahrung entnommen, ruht auf Beobachtung von Erscheinungen; die Erfahrung aber, die Welt der Erscheinung, weist nichts auf als Kausalverhältnisse: der Begriff der Freiheit steht im geraden Gegensatz zu der kausalen Abhängigkeit; folglich ist die Freiheit aus der Psychologie nicht zu begreifen. Mit der Ablehnung der psychologischen Freiheit wendet sich Kant speziell gegen den von Leibniz begründeten und von Wolff und seinen Schülern ausgebildeten Begriff von Freiheit, nach dem diese darin besteht, dass der Mensch nicht von aussen, sondern von innen durch seine eigenen Vorstellungen determiniert wird. Diese Freiheit eines „automaton spirituale“ (vgl. zum Begriff „automaton“ Baumgarten Metaph. p. 705) wäre im Grund nichts besseres als die Freiheit eines Braten-

wenders, der einmal aufgezogen seine Bewegungen von selbst verrichtet (pr. 117 f.), der Mensch alsdann ein Vaucanson'sches Automat (pr. 132, vergl. Tetens Phil. Versuche II, 126).

Trotzdem lässt sich von einer psychologischen Seite der Kant'schen Freiheitslehre reden. Dabei ist weniger Gewicht zu legen auf die nicht unbedenklichen, weil zu Missverständnissen Anlass gebenden Ausführungen, dass die Freiheit in der Erfahrung nachgewiesen werden könne (r 608 f., bes. aber Urt. 370), während strenggenommen doch nur das Bewusstsein der Freiheit als Thatsache nachgewiesen werden kann. Vielmehr ist von Bedeutung, dass Kant sich für die Lehre von der praktischen Freiheit beruft auf die Thatsache der Zurechnung. Nicht als ob er seinen Beweis irgendwie hierauf gründen wollte; aber er unterstützt dadurch seine Ausführungen und für die Entwicklung des Freiheitsproblems in seinem eigenen Bewusstsein war zweifellos die Thatsache der Zurechnung, der Verantwortlichkeit, der Reue, des Gewissens u. s. w. das entscheidende Moment. Soweit kann man die Thatsache der Zurechnung eine Wurzel seiner Freiheitslehre nennen, die gegenüber der ganzen Fragestellung, wie sie durch die Kr. d. r. V. zurechtgeschoben ist, durchaus selbständig sich verhält, vor ihr da war und neben ihr auf Geltung Anspruch erhebt.

Die Grundlage des sittlichen Urteils ist die Thatsache der Zurechnung. Kant definiert Zurechnung in moralischer Bedeutung (IX, 29) als „das Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann That (factum) heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird, welches wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei sich führt, eine rechtskräftige ....., sonst aber nur eine beurteilende Zurechnung .... sein würde". Das der Zurechnung fähige Subjekt heisst „Person" (IX, 24). Die Zurechnung gibt sich im Urteilen kund, sie ist somit eine Funktion der Urteilskraft (vergl. IX, 293: Die innere Zurechnung einer That als eines unter dem Gesetz stehenden Falls gehört zur Urteilskraft; diese ist das subjektive Prinzip der Zurechnung einer Handlung, worauf dann die Sentenz der Vernunft folgt).

In welchem Grad Kant in seiner Freiheitslehre durch die Thatsache wie durch die Art und Weise der moralischen Zurechnung sich bestimmen liess, erhellt durch Folgendes. Wo Kant seine eigentümliche Freiheitslehre entwickelt, beruft er sich fortwährend auf die Thatsache der Zurechnung (pr. 116—121, s. 116 unten, 117 med., 119 o. u. u., 120 u.; r. 439—445; Rel. 44 u.; 54 m.; 155. 183 Anm.).

Der Kern des Freiheitsproblems liegt bei aller erkenntnistheoretischen Umrahmung darin: den „Grund der Imputabilität" der Handlungen (r. 370) verständlich zu machen; die Imputabilität mit der Möglichkeit einer durchgängig nach kausalen Zusammenhängen fragenden Erforschung des Menschen (auch seiner empirischen Motive) zusammenzubringen. Insbesondere bildet die Thatsache der Zurechnung das treibende Motiv in der Lehre vom intelligibeln Charakter. Alle Handlungen des Menschen sind als solche determiniert; sie gehören zur Erscheinungswelt, in welcher keine Spontaneität, kein absoluter Anfang Raum hat, sondern alles nach dem Kausalgesetz zusammenhängt. Nun stand es Kant absolut fest, unabhängig von seiner erkenntnistheoretischen Untersuchung, dass der Mensch nur dafür verantwortlich ist, was ihm als eigene spontane „That" zugerechnet werden kann. Darum müssen wir neben dem empirischen Charakter, der durchaus in die Erscheinungswelt fällt, einen intelligibeln Charakter uns denken, auf dessen spontane That die Handlungen des Menschen zurückgeführt werden. Der ganze individuell gestaltete empirische Charakter ist als das Werk eines gleichfalls individuell gestalteten intelligibeln Charakters zu betrachten (vergl. r 444 „ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben"). Die Zurechnung lässt sich in concreto nur rechtfertigen unter der Annahme eines intelligibeln Charakters. Man darf diesen offenbaren Ausgangspunkt der Kantischen Freiheitslehre auf praktischem Gebiet [1]) sich nicht verrücken lassen durch die vielfach verwickelten Darstellungen der Freiheitslehre in Kants Schriften. Das treibende Motiv der ganzen Lehre ist in erster Linie doch die Rücksicht auf die sittliche Beurteilung, in welcher dem Philosophen die Zurechnung so klar entgegentrat, dass sie fortan ein Richtungspunkt seiner ganzen Anschauung blieb. Besonders deutlich tritt das hervor in der Recension über die Sittenlehre von Schulz, der er Fatalismus vorwirft, vergl. VII, 141 f. Der intelligible Charakter soll dazu dienen, die Zurechnung der Handlungen möglich zu machen. Durch diesen Zweck ist der ganze Begriff bestimmt. Die Gesinnung muss als durch einen Akt der Freiheit zu Stande gekommen gedacht werden, sonst könnte sie nicht zugerechnet werden

1) Man könnte auch die letztere Einschränkung weglassen. Denn sicher hätte für Kant ohne die Thatsache der Zurechnung auch das allgemeinere Problem der transscendentalen Freiheit nicht existiert; schon die Kr. d. r. V. greift bei Erörterung der transscendentalen Freiheit in die praktische hinüber.

(Rel. 19 und 24). Auch die Art und Weise der Zurechnung, die Schwierigkeit, die sich bei ihr oft ergibt, wird durch die Annahme eines intelligibeln Charakters erklärlich. Warum rechnen wir die Schuld auch da zu, wo wir die Entwicklung zur Schuld als Produkt der Umstände, der Erziehung u. s. w. ansehen? warum rechnen wir die Schuld längst vergangener Tage dem Subjekt zu? — alle diese Schwierigkeiten löst die Unterscheidung von empirischem und intelligiblem Charakter, die Verlegung des Grundes der Schuld in den intelligibeln Charakter (s. pr. 121; r. 443; pr. 119). Der Gedanke der Zurechnung hat insbesondere die Lehre vom radikalen Bösen in der Rel. innerh. notwendig gemacht. Verantwortlich ist der Mensch nur für das, was seine eigene That ist, darum muss das radikale Böse als intelligible That des Menschen gefasst werden (Rel. 31 u. ö.).

Welch wichtige Stelle der Begriff der Zurechnung in Kants Ethik hat, erhellt weiter daraus, dass (Rel. 25) das Eigentümliche der moralischen Anlage eben in die Zurechnungsfähigkeit des Menschen gesetzt wird („die Anlage des Menschen für seine Persönlichkeit als eines der Zurechnung fähigen Wesens"). In Rel. 31 wird sittlich-böse erklärt durch „zurechnungsfähig-böse". Die Entscheidung kasuistischer Fragen geht mehrfach auf die Thatsache der Zurechnung zurück (vergl. IX, 286).

Ohne auf eine Kritik des Kantischen Freiheitsbegriffs im einzelnen einzugehen, kann man soviel aufstellen. Schon mit der blossen Forderung einer Freiheitslehre als der unentbehrlichen Grundlage für die Ethik, mit dem Hinweis auf die Zurechnung, die Verantwortlichkeit und weiter dann das Gewissen hat Kant der Ethik diejenige Basis gegeben, auf der sie allein ein System aufbauen kann. Und wenn schon in Kap. VI erkannt wurde, dass seine Fassung der Freiheitslehre widersprechende Elemente in sich enthält, dass besonders das Verhältnis von intelligiblem und empirischem Willen, von individuell gefärbtem intelligiblem Charakter und der intelligibeln Vernunft als der Quelle des Sittengesetzes Schwierigkeiten bereitet — was beweist das anders, als dass hier zu enge psychologische und erkenntnistheoretische Begriffe zusammengestossen sind mit der überwiegend starken Forderung, eine Freiheitslehre aufzurichten, welche die Thatsachen der Schuld, der Verantwortlichkeit, des Gewissens wo nicht erklärlich (denn ein letzter Rest bleibt bei Kant immer „unerklärlich") so doch verständlich macht. Es wäre

eine Ungerechtigkeit gegen Kant, wenn eine Untersuchung der psychologischen Voraussetzungen seiner Ethik nicht auf diese stark entwickelte Forderung hinweisen würde, welche vor ihm in keinem Moralsystem von einem auch nur annähernd gleich grossen Einfluss gewesen ist. Geht man auf die einzelnen Begriffe ein (Freiheit, Wille, Willkür, intelligibler-empirischer Charakter u. s. w.), so findet sich Stoff zur Kritik genug. Aber ein Verdienst des Philosophen ist schon die enge Verbindung, welche er zwischen Sittengesetz und Freiheit hergestellt hat. Es lässt sich hier zwar nicht der Einfluss eines einzelnen psychologischen Begriffs oder einer psychologischen Theorie, wohl aber das Vorhandensein eines idealen Richtungspunktes für den Philosophen konstatieren, der nicht gewonnen ist ohne Psychologie im weitesten Sinn, d. h. ohne die Beobachtung der psychischen Thatsachen. Das wird nicht umgestossen durch Kants Versicherung, die Erkenntnis der Freiheit, das Bewusstsein von der Möglichkeit Handlungen zuzurechnen sei abhängig von der Erkenntnis des moralischen Gesetzes und zwar für das handelnde Subjekt, wie für das System der Ethik (vergl. Rel. 25 Anm.: „wir werden uns der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewusst durch das moralische Gesetz"; s. bes. pr. 35—37), wie ja wirklich auch die Zurechnung erst durch das Sittengesetz ihr Recht und ihre Begründung erhält. Unsere Urteile, in welchen wir eigene und fremde Handlungen zurechnen, sind nun einmal Thatsache und gehören zur „Erfahrung" im weiteren Sinn. So gut die ästhetischen Urteile eine Grundlage abgeben können für die Untersuchung des Schönen und Erhabenen, so gut können die zurechnenden moralischen Urteile einen selbständigen Ausgangspunkt geben für die Forderung der „Freiheit", wenn auch die Beschaffenheit des Freiheitsbegriffs durch erkenntnistheoretische Erwägungen bestimmt ist. Dazu kommt noch ein zweites. Es ist gar nicht so, dass die Zurechnung der eigenen Handlungen völlig in das Belieben des Subjekts gestellt wäre, vielmehr vollzieht sie sich im Subjekt bis zu einem gewissen Grade mit Notwendigkeit: das Subjekt wird gezwungen, sich seine Handlungen zuzurechnen.

Dieses Moment tritt noch deutlicher hervor in dem mit dem Begriff der Zurechnung zusammenhängenden Begriff des Gewissens. In der Erscheinung des Gewissens sah Kant eine Bestätigung seiner Freiheitslehre. So wird das Gewissen eingeführt (pr. 119). Durch die Annahme eines von der Zeit unabhängigen intelligiblen Charak-

ters wird klar, warum vom Gewissen eine in der Zeit weit zurückliegende That angerechnet wird [1]).

Ebenso hängt die Lehre vom Gewissen aufs engste zusammen mit der Auffassung des Sittengesetzes. Kant war wohl von Anfang an auf dieses „wundersame Vermögen" aufmerksam und es hat seine Auffassung des Sittlichen mit bestimmt. Dagegen folgt die nähere Ausgestaltung der Lehre vom Gewissen der vom moralischen Gesetz nach; der Entwurf für die erstere ist zurechtgerückt durch die letztere; das zeigt die vielfach gewundene und künstliche Art, wie die Gewissenstheorie ausgeführt wird.

Kants Lehre schliesst sich zwar in manchen Punkten an die verbreiteten Anschauungen über das Gewissen an, hat aber daneben selbständige Bahnen eingeschlagen und zu verwickelten Ergebnissen geführt, die sich nur im Zusammenhang seiner Moralpsychologie völlig verstehen lassen [2]).

Es ist zuerst festzustellen, dass der Sprachgebrauch bei Kant kein ganz gleichmässiger ist. Das eine Mal ist „Gewissen" soviel wie: Ueberzeugung moralisch zu handeln; wenn ein Subjekt bei seinem Handeln immer diese Ueberzeugung zu gewinnen strebt, so nennen wir es gewissenhaft. Das andere Mal ist Gewissen ein „Vermögen", das fordert, dass der Mensch diese Ueberzeugung haben soll und über ihr Vorhandensein ein unwillkürlich auftretendes Urteil fällt. Das eine Mal also ein die sittliche Entscheidung selbst begleitendes Bewusstsein, das andere Mal eine dieses Bewusstsein fordernde und beurteilende Instanz. Unter die erste Bedeutung fällt die Definition (Rel. 201): Gewissen „ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist"; unter die zweite die andere (ib.): „die sich selbst

1) Es ist möglich, dass Kant hier durch die Abhandlung von Butler über persönliche Identität angeregt war (p. 488 ff., vgl. oben p. 237). Vielleicht war die genannte Abhandlung auch auf die Ausführungen über den dritten Paralogismus von Einfluss.

2) Das letztere Moment ist nicht immer zur Geltung gekommen in den zahlreichen Darstellungen der Gewissenstheorie Kants. Auch Schopenhauers Kritik zeichnet sich nicht eben durch Gründlichkeit aus (Grundprobl. der Ethik 169 ff.). Schärfere Umrisse weisen auf Laas (Ideal. u. Pos. II, 149—159) u. besonders Wohlrabes Monographie (Kants Lehre vom Gewissen, Gotha 1880). Trotz der gründlichen Arbeit Wohlrabes, die mir meist das Richtige zu treffen scheint, ist im folgenden der Begriff eingehend behandelt worden, nicht der Vollständigkeit wegen, sondern in der Hoffnung, dass durch die genauere Analyse der anderen psychologisch gefärbten Begriffe auch auf diesen ein neues Licht fällt.

richtende moralische Urteilskraft“ oder auch „die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft“. Im zweiten Fall wird eine von dem Ich, das die Entscheidung hat, verschiedene Macht dargestellt, die Forderungen ausspricht („Postulat des Gewissens“ Rel. 201) und nachher die Erfüllung derselben prüft; im ersteren Fall wird mit dem Wort der Inhalt der Forderung wenn auch nur nach Seiten der Form — aber diese ist hier das Wesentliche — bezeichnet als eine Beschaffenheit des Ich, welche die sittliche Entscheidung begleitet. Daher die sich widersprechende Antwort auf die Frage, ob es Pflicht sei, Gewissen zu haben oder nach Gewissen zu handeln: im ersten Sinne „ja“, denn hier ist Gewissen soviel als: auf gewissenhafter Ueberlegung ruhende Zuversicht, moralisch zu handeln und „wenn jemand sich bewusst ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm .... nichts mehr verlangt werden“ (Tugendl. IX, 248); im zweiten Fall „nein“, denn da ist das Gewissen jedem Menschen von Natur gegeben, die eine Handlung kritisierenden Urteile treten unwillkürlich auf und die Forderungen des Sittengesetzes machen sich gleichfalls mit Notwendigkeit geltend. Da hier das Gewissen die Instanz ist, welche alles Pflichtbewusstsein vermittelt, kann es selbst nicht zum Inhalt einer Pflicht gemacht werden: „nach Gewissen zu handeln kann also selbst nicht Pflicht sein, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Aktes des ersteren bewusst zu werden“ (ib.).

Diese Verschiedenheit entspricht der im gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgeprägten doppelten Auffassung des Gewissens: einerseits als einer von unserem Willen unabhängigen, gleichsam fremden Macht, die uns die Kenntnis des Gesetzes übermittelt und uns richtet, andrerseits als eines durch unsern Willen gewordenen sittlichen Selbstbewusstseins. Man kann aber nicht sagen, dass Kant die hier zu Grund liegenden psychologischen Verhältnisse, vor allem das Verhältnis von Gewissen und Wollen völlig ins Klare gestellt hätte.

Kant legt offenbar mit Recht den Nachdruck darauf, dass im Gewissen eine unwillkürlich eintretende Beurteilung der menschlichen Handlungen vorliegt, die als solche nicht Pflicht ist, sondern das Bewusstsein sittlicher Normen erst möglich macht. Er wird nun darauf geführt, was das Prinzip dieser Beurteilung ist und findet es darin, dass für das Urteil massgebend ist das Vorhandensein der subjektiven Ueberzeugung von dem moralischen Recht einer Handlungsweise; auch diese Ueberzeugung wird auf eine Thätigkeit des Ge-

wissens zurückgeführt. Somit gibt sich das Gewissen in doppelter Weise kund: in jener Ueberzeugung des Subjekts und in dem Urteil über jene Ueberzeugung. Beides sind Aeusserungen des Gewissens, aber man darf nur ihr Verhältnis zum Wollen erwägen, um zu erkennen, dass hier verschiedenartige, wenngleich zusammenhängende Momente verbunden sind. Wie eng diese Verbindung beider bei Kant ist, lehrt am besten der Nachweis, dass es kein irrendes Gewissen geben könne (Tugendl. IX, 248, VII[a] 403 f.). In dem objektiven Urteil, ob eine Handlungsweise Pflicht ist, kann ich irren, aber nicht in dem subjektiven Urteil, ob ich bei der Entscheidung die Ueberzeugung von der Pflichtmässigkeit meines Handelns gehabt habe. Damit ist ja nur die Sicherheit, mit der ich das Urteil gefällt habe, konstatiert, „hier kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urteil oder vielmehr dieser Satz bloss sagt, dass ich den Gegenstand so beurteile“ (VII[a] 404) oder wie Kant es in der Tugendlehre (248) ausdrückt „weil ich alsdann praktisch gar nicht geurteilt haben würde, in welchem Fall weder Irrtum noch Wahrheit statthat“. Eine sachliche Prüfung dieser Darlegung bleibt vorbehalten, aber so viel ist klar, dass der Beweis nur zwingend ist, wenn die beiden Momente, die durch Willensanstrengung erworbene Ueberzeugung von der Moralität der Handlungsweise und das unwillkürlich auftretende Urteil über diese Ueberzeugung (ob sie vorhanden war und mit welchem Grad von Klarheit und Stärke), in die allerengste Verbindung gebracht werden. Auch der gewöhnliche Sprachgebrauch verbindet beides: wenn wir gewissenhaft gehandelt haben, entschuldigt uns das Gewissen (vergl. Wolff phil. pract. univ. I, § 464). Wenn man dazu noch überlegt, dass Kant eine sittliche Entscheidung nur anerkennt, wo sie durch die klare Vorstellung der Pflicht, nicht durch irgend welchen dunklen Trieb herbeigeführt worden ist, so wird verständlich, dass er in dem nachfolgenden Urteil eine Täuschung für ausgeschlossen hält. Wird jenes Urteil etwa durch äussere Umstände nach Vollzug der Handlung angeregt, so ist das Urteil „ich war überzeugt, recht zu handeln“ für Kant einfach ein Fortwirken jener Ueberzeugung. Das Bewusstsein der Pflicht hat bei der Entscheidung den Ausschlag gegeben und so braucht das kritisierende Gewissensurteil nur die Thatsache dieses Bewusstseins festzustellen und kann sich dabei beruhigen.

Beide unter dem Namen des Gewissens zusammengefasste Erscheinungen erhalten nun eine weitere Bedeutung dadurch, dass das Gewissen zur Vermittlung der Anerkennung des Sittenge-

setzes im empirischen Bewusstsein beigezogen wird. Das legt sich von selbst nahe. Denn die Anerkennung des Sittlichen ist am konzentriertesten vorhanden in dem Moment, in dem wir bei der Willensentscheidung die Ueberzeugung haben, dass wir sittlich handeln; andrerseits dient das unwillkürlich eintretende Urteil zur Erklärung, warum kein Mensch sich der Anerkennung der Pflicht entziehen kann. In diesem Sinn gilt alsdann: man ist nicht zum Gewissen verbunden, sondern das Gewissen selbst ist es, das die Verbindlichkeit zum Sittlichen herstellt (Tugendlehre IX, 248).

Damit ist ein Punkt erreicht, von dem aus man den einheitlichen Zug in Kants Gewissenstheorie überschauen kann. Das Gewissen ist der Vertreter des Sittengesetzes im empirischen Bewusstsein des Menschen; als solcher nicht bloss auf die Forderungen hinweisend (mahnendes Gewissen), ihre Erfüllung beobachtend und beurteilend (kritisierendes Gewissen) also nicht bloss „die über die Gesetze in ihm wachende Gewalt", sondern auch eine „dem Gesetz Effekt verschaffende moralische Person". So ist es auch zu verstehen, warum die Funktionen des Gewissens auf die praktische Vernunft zurückgeführt werden (das Gewissen ist „die praktische sich selbst verpflichtende Vernunft, ihr angemessen zu handeln" IX, 295). Hienach ist die grundlegende Bedeutung des Gewissens, dass es das Bewusstsein der Verbindlichkeit hervorruft. Die moralische Selbstgewissheit, das Bewusstsein, dass eine Handlung Pflicht sei, ist eine Forderung des Gewissens, denn in ihr besteht das Wesen des Gewissens. Auch mit dieser Bestimmung schliesst sich Kant einer schon in der gewöhnlichen Auffassung vollzogenen Erweiterung an. So wird z. B. von Wolff das Gewissen eingeführt (vern. Ged. von der Menschen etc. § 73; phil. pract. univ. I, § 417) als das Vermögen über unsere Handlungen zu urteilen, ob sie gut oder böse sind, im Verlauf aber wird ihm zugeschrieben, dass es uns verbinde, das Gute zu thun (vern. Ged. § 136; phil. pract. univ. § 520).

Nun ist unstreitig, dass, wenn man von dem Gewissen als der moralischen Selbstbeurteilung ausgeht, dasselbe einen Beitrag zur Lösung der Frage leisten muss, wie das Bewusstsein sittlicher Normen zu erklären ist. Aber es fragt sich, ob nicht Gründe der Methode es empfehlen, zwischen dem Bewusstsein der Verpflichtung und der moralischen Selbstbeurteilung zunächst zu scheiden, um so einen doppelten Einsatzpunkt für die Untersuchung der sittlichen Thatsachen zu gewinnen. Dann ist es aber ratsam bei der Lehre vom

Gewissen das Zweite für sich zu nehmen und die Eigentümlichkeit der unwillkürlich auftretenden Urteile über die vollzogene Willensentscheidung zu analysieren. Fasst man das Bewusstsein der Verpflichtung und die Thatsache jener Selbstbeurteilung ohne weiteres unter dem Begriff Gewissen zusammen, so treten die verschiedenen Fragen nicht scharf auseinander, zumal bei der auch von Kant mehr als gut ist benützten Personifikation des Gewissens. Manche schiefe Wendung in der Gewissenstheorie würde dadurch vermieden. Nach Kants Sprachgebrauch kann man sagen: in der moralischen Sicherheit besteht das Gewissen; aber er kann auch reden von „einer moralischen Sicherheit vor dem Gewissen". Die Definition, Gewissen sei „die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft", ist unter allen Umständen nicht korrekt; „zum Lossprechen oder Verurteilen" passt doch nur auf das der Entscheidung nachfolgende Gewissensurteil, während die übrige Definition auf eine Funktion des Gewissens bei der sittlichen Entscheidung selbst zu gehen scheint, und diese nicht einmal deutlich bezeichnet, da das Missverständnis nahe liegt, als handle es sich um den konkreten Inhalt der Pflicht.

Sodann lässt sich, sobald das Gewissen die Anerkennung der Pflicht vermitteln soll, die Frage nicht mehr umgehen: in welchem Verhältnis steht alsdann das Gewissen zur Achtung, in der das Sittengesetz Triebfeder wird, und wie gliedert sich überhaupt seine Funktion den bei der Willensbestimmung thätigen „Vermögen" ein? Allein hier lässt sich nur feststellen, dass Kant diese Beziehung zwischen Achtung und Gewissen nicht ins Klare gesetzt hat. Ein so unbestimmter Ausdruck wie Tugendl. IX, 293: durch das Gewissen werde der Mensch im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, trägt nichts zur Lösung bei; er deutet nur an, dass psychologisch angesehen die Achtung das Produkt des Gewissens ist; aber Kant hat das nicht weiter verfolgt. In der Tugendlehre stehen unter den „ästhetischen Vorbegriffen" moralisches Gefühl und Gewissen beziehungslos oder vielmehr nur durch eine formale Aehnlichkeit verbunden neben einander. Das Gewissen als Bewusstsein sittlicher Verpflichtung mit der Achtung als Triebfeder des sittlichen Handelns zu identifizieren, geht nicht an. Hätte Kant die Seite seiner Gewissenstheorie, nach der es die Anerkennung des Sittengesetzes im empirischen Bewusstsein vermittelt, weiter verfolgt, so wäre die Konsequenz gewesen, dass das Gewissen viel weiter gegen den grundlegenden Teil der Ethik vorgerückt wäre, wie es sich am

Begriff der Achtung beobachten lässt. Dann hätte die Aufgabe: wie wird das Vernunftgesetz, das als solches der intelligibeln Welt angehört, im Bewusstsein des empirischen Menschen wirklich? an den Begriff des Gewissens anknüpfen müssen. So aber erscheint dasselbe nur mehr als ein Anhang und Nachtrag. Und während jener Gesichtspunkt allerdings durch die Einführung unter den ästhetischen Vorbegriffen in der Tugendlehre voranzutreten scheint, hat Kant doch an den andern Stellen das Gewissen überwiegend als eine kritisierende Instanz verstanden und den Begriff nicht nach jener Seite hin weiter verfolgt. Der erwähnte Mangel hängt damit zusammen, dass wir bei Kant überhaupt keine klare und durchgeführte Ansicht darüber finden, aus welchen empirischen Bedingungen sich verstehen lässt, dass das Sittengesetz im Menschen als gültig anerkannt wird. Die Berufung darauf, dass hier immer etwas Unerklärliches bleibt, enthebt von der Aufgabe, die dieses Problem stellt, nicht, denn im einzelnen hat Kant selbst sie doch nicht als unberechtigt zu entfernen vermocht.

Die Art der Beurteilung, welche das Gewissen ausübt, ist als eine rein formale zu bezeichnen. Es ist Sache des Gewissens zu beurteilen, nicht ob eine Maxime wirklich dem Sittengesetz entspricht — das ist Sache des Verstandes, der über praktische Verhältnisse urteilenden Vernunft —, vielmehr ob bei der sittlichen Entscheidung die Ueberzeugung von der Moralität des Handelns vorhanden war. Diese Trennung von materialer moralischer Beurteilung durch den Verstand und formaler Beurteilung im Gewissen ist der grundlegende Gedanke der ganzen Gewissenstheorie. Vielleicht ist derselbe durch den Gegensatz zu Wolff mitbestimmt. Dieser macht die Sicherheit des Gewissens abhängig von der Sicherheit einer Vernunftdemonstration (vern. Ged. v. d. Menschen etc. § 93 f., § 115, Phil. pract. univ. I, § 458 ff.). Das widersprach dem demokratischen Grundzug der Ethik Kants, nach dem die Kraft und Klarheit des sittlichen Bewusstseins nicht von der Fähigkeit zu demonstrieren abhängig sein sollte (doch s. u. p. 250). Eine Konsequenz dieser Auffassung ist die Verwerfung des irrenden Gewissens, das Wolff noch angenommen hatte (ibid. § 74, phil. pract. univ. I § 419), freilich mit der Einschränkung, dass bloss das richtige Gewissen aus der Vernunft komme (ib. § 93). Deutlich lässt sich hier der Einfluss Rousseaus beobachten. Nach ihm ist das Gewissen unfehlbar (Emil, Berl. 1762, III, pag. 82 „unfehlbarer Richter des Guten und Bösen"), und der Hinweis auf die Unabhängigkeit des inneren Richters

von philosophischer Ausbildung fehlt auch bei ihm nicht (ib. IV, 136: „Das Gewissen ist der allererleuchtetste Philosoph; man bedarf nicht die Pflichten von Cicero zu wissen, um ein redlicher Mann zu sein").

Das Gewissen wird von Kant vorgestellt als ein „wundersames Vermögen". Und zwar ruht es auf einer besonderen Naturanlage, IX, 247 f.: das Gewissen ist „nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen, sondern jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich"; es ist nicht etwas, was der Mensch willkürlich sich macht, sondern seinem Wesen „einverleibt", eine „ursprüngliche intellektuelle und . . . . moralische Anlage" (ib. 294). Weiter wird mitgeteilt, dass „das Bewusstsein desselben nicht empirischen Ursprungs ist, sondern nur auf das eines moralischen Gesetzes als Wirkung desselben auf das Gemüt folgen kann", womit wieder eine Aehnlichkeit mit dem Gefühl der Achtung hergestellt ist, bei dem es sich ebenso verhält. Dadurch ist, wie bei der Achtung, für Kant nicht ausgeschlossen, dass es als psychologische Voraussetzung des Pflichtbewusstseins angesehen wird. Selbstverständlich hat Kant damit nicht die Anschauung vertreten, als sei das Gewissen im gewöhnlichen Sinn angeboren.

Wenn das Gewissen als besonderes Vermögen aufgestellt wird, liegt es nahe, auf sein Verhältnis zu den übrigen Seelenvermögen nicht näher einzugehen. Das geschieht auch bei Kant nicht; es finden sich nur wenige Andeutungen. Als Bewusstsein von der Sittlichkeit des Handelns schwebt es in dem Halbdunkel zwischen Gefühl und Erkenntnis, ähnlich wie das Ich, das Subjekt des Bewusstseins, bald als Begriff, bald als „Gefühl eines Daseins" (Proll. III, 103 Anm.) bezeichnet wird. Sofern es eine Ueberzeugung ist, die der Mensch haben soll, ist es Ergebnis eines Willensaktes. Sofern es ein Urteil ist, gehört es der Urteilskraft zu. Eine notwendige Beziehung zum Gefühl hat es, sofern es mit seinem freisprechenden oder verdammenden Urteil auf dieses wirkt.

Ausführlich hat Kant das richtende Gewissen beschrieben. An mehreren Stellen wird dasselbe der praktischen Vernunft zugeteilt (IX, 248; Rel. 202), deren Begriff freilich unbestimmt genug ist, um alle möglichen Thätigkeiten des Gewissens in sich aufzunehmen. Der massgebende Gesichtspunkt für diese Verbindung ist wohl, dass im Gewissen allgemeine Regeln zur Beurteilung beigezogen werden. Uebrigens findet sich schon bei Wolff (Vern. Gedanken von der Menschen etc. § 90) der Satz: Das Gewissen kommt aus der Vernunft, der Mensch hat ein Gewissen, weil er Vernunft hat. An andern

Stellen wird geschieden und der Vernunft vielmehr die materiale Beurteilung der sittlichen Normen zugeschrieben. Wo das eigentümliche Wesen des richtenden Gewissens schärfer ins Auge gefasst wird, wird es meist der Urteilskraft angeschlossen, als „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“ (Rel. 202), wie auch in der Wolff'schen Schule das Gewissen vor allem nach dieser Seite beschrieben wird (als Vermögen zu urteilen bei Wolff, bei Baumgarten Eth. philos. § 175 als facultas liberas suas actiones sub lege subsumendi). Wo das Verfahren des Gewissens nach dem bei Kant beliebten und für die sittliche Entscheidung, speziell auch für den Gewissensvorgang, schon von Wolff (phil. pract. univ. I, § 82 f.) und den Wolffianern (Baumgarten, Eth. phil. § 177 f., G. F. Meier, Vernunftlehre 1752, § 22) angewandten Schema eines Schlussverfahrens geschildert wird, werden Verstand, Vernunft und Urteilskraft in Bewegung gesetzt. Es liesse sich vielleicht zeigen, dass auch hier der Nachdruck wieder auf die Urteilskraft fällt. Wie es scheint, soll jedes Erkenntnisvermögen die Thätigkeit, die es bei der Willensentscheidung ausgeübt hat, prüfen. Der Verstand hat die Regel gegeben, er hält sie nun bei der Prüfung wieder vor (gleichsam als Obersatz), die Urteilskraft hat die Subsumption der projektierten Handlung unter eine Regel des Handelns vollzogen, sie urteilt nun, ob sie dieses Geschäft in der rechten Weise (mit der gehörigen Behutsamkeit) vollbracht hat, die Entschliessung endlich war Sache der praktischen Vernunft, so ist es im Gewissensprozess wieder die Vernunft, welche die Sentenz ausspricht: freigesprochen oder schuldig. Niemand verkennt die Künstlichkeit solcher Konstruktionen. Dass jedoch der moralischen Urteilskraft die entscheidende Rolle hier zufällt, ist klar (vgl. bes. IX, 293).

Weiter ist schon hervorgehoben, dass dieses Urteilen gegen den Willen des Menschen eintritt, ihm sich aufdrängt und den Kreis seiner Interessen und Pläne unerbittlich Gehör fordernd durchbricht. Inwiefern das Gewissen der Einwirkung des Willens zugänglich ist, wird später zu erwägen sein. Etwas verwickelter ist das Verhältnis des Gewissens zum Gefühl.

Da das Gewissen in der Tugendlehre unter den ästhetischen Vorbegriffen auftritt, könnte man versucht sein, seine Eigentümlichkeit in einer Gefühlsbeschaffenheit zu finden. Dies ist aber nicht richtig. Man darf die enge Verbindung zwischen Gefühl und Urteilskraft, die vor allem in Kants Aesthetik hervortritt, nicht dazu benützen, um das urteilende Gewissen und das moralische Gefühl als

im Grund identisch hinzustellen (Dorner in Fichtes Zeitschrift 65, 185 ff. geht hier wohl zu weit). Kant hat vielmehr die mit dem Gewissen verknüpfte Gefühlserregung als Folge des Gewissensspruchs betrachtet, wie schon Wolff (Vern. Ged. v. d. Menschen etc. § 108) die Gefühlsaffektion als Folgeerscheinung vom Gewissen selbst abgetrennt hat. Das Gewissen afficiert das moralische Gefühl (IX, 248). Die Parallele mit dem Gefühl der Achtung setzt sich auch darin fort, dass das Unlustgefühl, die Folge des Verdammungsurteils, stark ausgeprägt ist, dagegen von dem Lustgefühl nach der Freisprechung ein sehr vorsichtiger Gebrauch gemacht wird. Es ist nicht eine positive Freude, sondern nur negative Beruhigung nach vorangegangener Bangigkeit (Tugendl. IX, 297 oben). Was Kant hier moralisches Gefühl nennt, als Folge des Gewissensprozesses, ist übrigens nicht in eins zu setzen mit dem Gefühl der Achtung als der Triebfeder des sittlichen Handelns; denn letztere hat eine unmittelbare Beziehung zur Willensbestimmung, ersteres ist das letzte Ergebnis des ganzen Prozesses. Dass dieses Verhältnis zwischen moralischer Urteilskraft und Affektion des Gefühls bei Kant der engen Verbindung beider in der Wirklichkeit nicht gerecht wird, dass insbesondere von ihm die Gefühlsseite auch hier vernachlässigt wird, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Kant hat — übrigens unter den philosophischen Schriftstellern nicht der erste, wie Wohlrabe nachweist — die Thätigkeit des Gewissens unter dem Bild eines Gerichtshofs geschildert. Schopenhauer (Grundprobl. 109 ff.) macht den Vorhalt, dass das nicht dem Gewissen eigentümlich sei, sondern ebenso sich bei einer von Motiven der Klugheit geleiteten Selbstbeurteilung durchführen lasse. Mit Recht; nur ist nicht zu übersehen, dass Kant trotzdem insofern Recht hat, als die verschiedenen Reihen von Gedanken im Gewissensprozess sich viel schärfer als verschieden abheben und sich gleichsam auf verschiedene handelnde Personen zurückführen lassen, als in aller anderen Selbstbeurteilung. Das Ich, das mich schilt, wenn ich meinen Nutzen nicht wahrgenommen und unklug gehandelt habe, der Ankläger, lässt sich von dem Ich, dem die That zugerechnet wird und das sich nun verteidigt, lange nicht so scharf unterscheiden, wie es bei der sittlichen Selbstbeurteilung der Fall ist. Denn der unmittelbare psychologische Befund enthält hier doch das Moment, dass die Anklage wie von einer fremden Person ausgeht.

Kant hat daraus eine Folgerung gezogen, die mit seiner psychologischen Grundanschauung eng zusammenhängt. Stellt man den

Gewissensakt unter religiöse Vorstellungen, so ist es natürlich die Stimme Gottes, die im Gewissen zu uns redet. Aber Kants Erkenntniskritik gibt ihm die Mittel, sich auch ohne das die Zweiheit von Richter und Angeklagtem verständlich zu machen (Tugendl. IX, 294 f.). Es ist ebenderselbe Mensch, der richtet und der gerichtet wird (numero idem), aber unter einem doppelten Gesichtspunkt: als Subjekt der moralischen, selbstgeschaffenen Gesetzgebung (homo noumenon) ist er ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch. Dieser doppelte Gesichtspunkt gilt nur in praktischer Hinsicht, eine Theorie lässt sich, wie überhaupt über das Verhältnis zwischen Intelligiblem und Sensiblem, nicht aufstellen. Kant fügt noch bei: „und diese spezifische Verschiedenheit ist die der Fakultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisieren" — als ob der angeklagte Mensch, der sich wegen seiner Willensentscheidung rechtfertigen muss, mit seiner letzteren zur unteren „Fakultät" (Begehren) gehören würde, und nicht gleichfalls zur oberen! Die Vermischung der psychologischen und der erkenntnistheoretischen Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligiblem und Sensiblem, tritt hier in typischer Weise hervor. Und damit ein neues Zeugnis, wie schroff doch die Trennung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit von Kant gedacht worden ist. Diese Trennung und die Wendung ins Religiöse, die doch nur zaghaft genommen wird und, ohne die Autonomie zu zerstören, auch nicht entschiedener genommen werden kann, eröffnet nach zwei Seiten hin weitere Zusammenhänge in Kants Gewissenstheorie. Die erstere führt uns auf das schwierigste Problem der Kantischen Erkenntniskritik zurück, die zweite lässt einen Blick thun in die persönliche Anschauung des Philosophen vom Wesen des Gewissens. Thatsächlich ist für Kants persönliche Ueberzeugung das Sittengesetz, wie es im Gewissen am einschneidendsten sich kundgibt, ein Gegenstand religiöser Verehrung.

Eine Kritik dieser Auffassung des Gewissens hat sich vor allem mit der rein formalen Beurteilung, die Kant dem Gewissen zuschreibt, auseinanderzusetzen. Dieser Ansicht liegt ein durchaus berechtigter Kern zu Grund, ähnlich wie der Beschränkung des Moralprinzips auf eine blosse Form. Es ist in der That für die ganze Auffassung der moralischen Beurteilung von Wichtigkeit, die Frage für sich zu stellen, ob eine Handlung mit der Ueberzeugung von ihrer Pflichtmässigkeit geschehen ist. Wenn manche Kritiker Kants, um ihn zu widerlegen, darauf hinweisen, wie das Gewissen

auf den einzelnen Stufen der individuellen Ausbildung und der Entwicklung der Gattung ganz verschiedenen Inhalt annehme, so zeigen sie damit nur, wie Kant an der richtigen Stelle einen scharfen Einschnitt gemacht hat, indem er von diesem wechselnden Inhalt die Frage nach dem Verhältnis der Willensentscheidung zu der als sittlich anerkannten Norm ablöste. Hier ist in der That ein fester Einsatzpunkt der moralischen Beurteilung, dessen Aufdeckung durch Kant alle Fehler und Einseitigkeiten, die sich bei ihm etwa damit verknüpft haben, weit überwiegt; er liegt nicht hinter der Erinnerung jener Kritiker zurück, sondern setzt sie schon voraus. Sobald man eingesehen hat, dass die sittlichen Normen bei den einzelnen Völkern ihrem Inhalt nach nicht gleich sind, dass die sittliche Einsicht im Individuum einer Entwicklung unterliegt, so bleibt doch als ein überall gleiches und die sittliche Beurteilung durchweg bestimmendes Moment das Bewusstsein, nach der anerkannten Norm zu handeln. Mit dem formalen Prinzip der Moral, der Bestimmung, dass sittliches Handeln im vollen Sinn nur da ist, wo das Bewusstsein der Pflicht den Ausschlag gegeben hat, bildet diese Heraushebung des formalen Elements in der sittlichen Beurteilung, nach welcher die Entscheidung eben von dem Vorhandensein dieser Ueberzeugung abhängt, eine Errungenschaft der Ethik, welche jedes System wird berücksichtigen müssen, das den Vorwurf der Seichtigkeit in den Prinzipien scheut.

Allein auch hier, wie beim Moralprinzip, hat Kant das Verhältnis von formaler und materialer Beurteilung nicht richtig bestimmt, und die erstere zu selbständig behandelt. Auch hier ist die Form nichts für sich existierendes. Diese Ueberzeugung ist nicht ein Moment für sich, das sich rein losschälen liesse, sie haftet an einem bestimmten Inhalt. Die beiden Fragen: ist der Inhalt der als sittlich anerkannten Regel wirklich ein sittlicher? und: hat das Subjekt in der Ueberzeugung von der Sittlichkeit der Regel gehandelt? lassen sich in Wirklichkeit nur teilweise scheiden; oft ist nur eine abstrakte Trennung möglich, so dass es unberechtigt ist, nur die Behandlung der zweiten dem Gewissen und die der ersten dem über Willensverhältnisse urteilenden Verstand zuzuschreiben.

Ob das Individuum in einem von der Handlung selbst obliegenden späteren Zeitpunkt des Grades seiner die Entscheidung begleitenden Ueberzeugtheit noch völlig gewiss sein kann, ob nicht hier Verschiebungen und Selbsttäuschungen eintreten können, soll hier

zunächst dahingestellt sein, aber auch die Zuverlässigkeit der Reproduktion jenes Bewusstseins zugegeben, wird die moralische Selbstprüfung häufig nicht bei der Thatsache jenes Bewusstseins stehen bleiben, sondern auf die Gründe zurückgreifen und diese kritisieren, zumal da die ganze Frage doch nur dann auftritt, wenn im Subjekt selbst oder von aussen angeregt Bedenken auftauchen, ob die Willensentscheidung und jenes sie begleitende Bewusstsein gerecht war. Alsdann beruhigt sich die Selbstbeurteilung nicht mit der Feststellung: jenes Bewusstsein, gleichsam der Niederschlag der ganzen dem Entschluss vorangehenden Ueberlegung, war vorhanden, sondern sie frägt nach dem Recht und der Genesis jener Ueberzeugung, und dabei lässt sich die Frage nicht ausschliessen, ob der Inhalt der als sittlich anerkannten Maxime wirklich derart war, dass ihn das Bewusstsein als für die sittliche Entscheidung massgebend ansehen durfte. Auch lässt sich diese Frage nicht rein nach intellektuellen sondern im letzten Grund nach moralischen Gesichtspunkten beantworten. Es ist also nicht richtig, dies vom Gewissen abzulösen und dem Verstand oder einer „praktischen Vernunft" zuzuteilen.

Auch die Darstellung in dem Aufsatz „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" 1791 (VII[a] 404) bestätigt das. Hier wird unterschieden zwischen formaler und materialer Gewissenhaftigkeit. Die letztere besteht in der Behutsamkeit, nichts auf die Gefahr, dass es unrecht sei, zu wagen; die erstere in der Sorgfalt, sich dieser Behutsamkeit bewusst zu werden. Es wird empirisch nicht möglich sein, das Bewusstsein, mit der grösstmöglichen Sorgfalt über die Pflicht entschieden zu haben, loszulösen von der materialen Frage, was als Pflicht angenommen worden ist und aus welchen Gründen es angenommen werden durfte. Es ist doch eine Abstraktion, dieses formale Moment für sich zu stellen.

Nicht anders liegt die Sache bei der Beurteilung fremder Handlungen. Kants eigenes Beispiel in der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. führt hier zu dieser Konsequenz. Wie ist das Handeln eines Ketzerrichters, der von dem Recht seiner Handlung moralisch überzeugt ist, zu beurteilen? Auch hier will Kant die rein formale Betrachtung durchführen: konnte dieser wirklich ganz sicher sein, sittlich zu handeln? Kant findet: er konnte es nicht, weil er von der auf Offenbarung ruhenden Pflicht, Ketzer zu töten, niemals in dem Grad überzeugt sein konnte, dass er die an sich gewisse Menschenpflicht, die zu töten verbietet, verletzen durfte. Es ist klar, dass hier Kant

die Kraft der auf religiösem Grund ruhenden Ueberzeugung im Verhältnis zu der Gewissheit sittlicher Pflichten falsch geschätzt hat. Im Zusammenhang damit steht, dass nach seiner Ansicht letztere sich dem Subjekt unmittelbar als wahr bezeugen aus der „Vernunft", erstere, als auf „Geschichts-" und „Erscheinungsglauben" beruhend, die Möglichkeit eines Irrtums immer noch zulässt. Doch davon abgesehen, jedenfalls liegt hier eine Reflexion über das Zustandekommen der Ueberzeugung vor, die auf den Inhalt und Ursprung der als pflichtmässig erkannten Norm zurückgreift, damit aber die Grenzen der formalen Beurteilung überschreitet. Mit gleichem Recht kann in einem andern Fall gefragt werden: konnte ein Subjekt von der Sittlichkeit einer (nach dem Beurteilenden unsittlichen) Handlungsweise, die gar nicht religiös begründet ist, so überzeugt sein, dass es die Handlung wagen durfte?

Auch zeigt sich an Kants Beispiel, wie schwer sich eine auf die formale Frage beschränkte Prüfung fremder Handlungen durchführen lässt, zumal in der Beurteilung geschichtlicher Persönlichkeiten oder auch solcher Menschen, die durch einen grossen Abstand ihrer Intelligenz oder ihrer moralischen Anschauungen von uns getrennt sind. Auch hier würde jene formale Frage im Idealfall die letzte Entscheidung herbeiführen, d. h. im Fall wir der Persönlichkeit ein klares Bewusstsein über die Gründe ihres Handelns zuschreiben dürften und den Grad von Klarheit ihres Pflichtbewusstseins, von Stärke ihrer Ueberzeugung bei der Willensentscheidung bestimmen könnten. Aber letzteres können wir nicht unmittelbar, wir können es nur aus den das Handeln begleitenden Umständen und aus sehr verwickelten Erkenntnissen über die Eigenart des betreffenden Charakters, das Verhältnis, in welchem Einsicht und Willenskraft bei ihm stehen, sein Temperament u. s. w. zu erschliessen versuchen. Und da zeigt sich, wie schwer sich dieses Moment der Behutsamkeit in der sittlichen Beurteilung isolieren lässt. Unser moralisches Urteil über einen Andern wird viel weniger Schwierigkeiten zu überwinden haben, wo seine sittlichen Anschauungen ihrem Inhalt nach den unsern nahestehen, weil alsdann die Schlüsse aus der Art, wie sich in ähnlichem Fall in uns die Motive gruppieren, viel mehr zutreffen.

Es wird somit *nicht gelingen*, in der moralischen Beurteilung überall *die Frage nach dem Vorhandensein einer festen moralischen Ueberzeugung für sich zu stellen*. Es ist ja überhaupt nicht so, dass letztere nur da wäre oder fehlte,

sie hat einen Grad und einen Grund; beides führt weiter. Und dass beides beigezogen werden muss, zeigt schon das komplizierte Gerichtsverfahren, das Kant schildert. Denn die Frage nach dem Vorhandensein jener Ueberzeugung wäre nach Kant, der hier den Irrtum ausschliesst, rasch gelöst. Es ist nicht zu übersehen, dass in den Ausführungen über die formale moralische Beurteilung vorwiegend der positive Fall angenommen wurde, dass die Ueberzeugung von der Moralität der Handlung vorhanden war. Allein die moralische Beurteilung tritt ja viel schärfer hervor, sobald ein Handeln beurteilt wird, bei dem die Rücksicht auf das Sittengesetz entweder ganz ausser Augen gelassen wurde, oder der Gedanke an die Pflicht zwar auftrat, aber hinter andern Motiven in der Entscheidung zurückgesetzt wurde. Hier aber richtet sich das Urteil nicht auf die Frage nach dem Vorhandensein jener Ueberzeugung, sondern auf die das Handeln bestimmenden Motive selbst. Wie sofort gezeigt werden soll, bringt das für Kant einen wesentlichen Unterschied mit sich für die Sicherheit der moralischen Beurteilung. Wenn somit bei einer positiv sittlichen Entscheidung der Grad und der Grund der Ueberzeugung von dem Urteil mit berücksichtigt werden muss, so ist bei der Beurteilung des nicht-sittlichen Handelns noch viel deutlicher, dass die Motive der Entscheidung in Betracht gezogen und nach ihrem Wert abgeschätzt werden. Das deckt sich aber nicht mehr mit dem, was nach Kant Aufgabe des beurteilenden Gewissens ist.

Das Ergebnis ist, dass die Loslösung der formalen sittlichen Beurteilung eine grosse Wahrheit enthält, dass aber hier wie beim Sittengesetz das Verhältnis zwischen formalem und materialem Element nicht zu voller Klarheit gebracht, insbesondere das formale zu selbständig in sich abgeschlossen ist. Massgebend war dafür auf der einen Seite das Vorbild der formalen Gestaltung des Moralprinzips. Die reine vom Inhalt einer Pflicht losgelöste Ueberzeugung, dass es Pflicht sei, so zu handeln, soll beim sittlichen Handeln alles entscheiden, das alleinige Motiv sein. Die Beurteilung des Gewissens beschränkt sich darauf, festzustellen, ob diese Ueberzeugung vorhanden war. Der entscheidende Punkt in der Willensbestimmung ist auch für das Urteil des Gewissens entscheidend. Beidemal handelt es sich darum: was macht das Wollen zu einem sittlichen? Beidemal ist es das formale Element, das den Ausschlag gibt, ja schliesslich allein entscheidet. Abgesehen davon war für Kant massgebend einerseits das Bestreben, ein irrendes Gewissen auszuschliessen, andererseits die aus seiner Reli-

gionsphilosophie sich ergebende Tendenz, einer Uebertretung der sittlichen Gebote aus religiöser Ueberzeugung (wie in dem Beispiel vom Ketzerrichter) das moralische Recht abzuschneiden. Das letzte Motiv für die Ausbildung dieser Gewissenstheorie liegt wiederum in dem persönlichen Wesen des Philosophen selbst. Aus dieser ganzen Erörterung leuchtet hervor die Gewissenhaftigkeit, mit der Kant selbst sich prüfte, ob eine feste sittliche Ueberzeugung bei ihm vorhanden sei oder nicht. Wenn er redet von der „tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die inneren Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiss“ (VII[a] 407), so haben wir hier den treibenden Grund seiner Gewissenstheorie: es ist das Bedürfnis des Philosophen, mit grösster Behutsamkeit über der Reinheit seiner Motive zu wachen, und sich im sittlichen Urteil vor Selbsttäuschung zu hüten, es ist Kants Wahrhaftigkeit, von der sein Leben, wie alles was er geschrieben hat, Zeugnis ablegt.

Ein zweiter Gegenstand der Prüfung ist die Ablehnung des „irrenden Gewissens“. Kants Ethik ist ausgezeichnet durch das Streben, die unbedingte Verpflichtung, die das Sittliche in sich schliesst, festzustellen, allen schwankenden relativen Massstäben gegenüber den Felsen der absoluten Gewissheit zu erreichen. Darum muss es wie ein unbedingt gültiges Sittengesetz so eine unbedingt gültige Beurteilung des Sittlichen geben, einen inneren Richter in letzter Instanz, der nicht mehr irren kann (VII[a] 404). Darum ist ein irrendes Gewissen ein Unding und die Beschränkung auf die formale Beurteilung hat das Mittel geboten, diesen Begriff auszuschliessen. Allein neben diese Theorie tritt, wie es scheint in auffallendem Widerspruch, die oft wiederholte Aussage, dass es eine positive Gewissheit der Moralität des eigenen Handelns nicht gibt. Kant hat — hierin Wolff (vgl. vern. Ged. v. d. Menschen etc. § 228) und seiner Schule (Baumgarten, eth. philos. § 153 f.) folgend — die Selbstprüfung unter die Pflichten des Menschen gegen sich selbst aufgenommen (IX, 297 f.) und hervorgehoben, wie wertvoll die Kenntnis des Standes der eigenen Moralität sei („sie verbannt die schwärmerische Selbstverachtung und die eigenliebige Selbstschätzung“). Er übernimmt das Wort Hamanns: „nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung“. Aber er hat nicht allein auf die unleugbare Schwierigkeit der moralischen Selbsterkenntnis hingewiesen, sondern sie geradezu für unmöglich erklärt. Aeusserungen darüber finden sich in allen

Schriften Kants zerstreut. Die wichtigsten mögen hervorgehoben sein. Rel. 64 med. sagt er: „Die äussere Erfahrung lässt, obzwar nicht mit strenger Gewissheit, auf das Innere der Gesinnung schliessen; ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst lässt ihn die Tiefen seines Herzens[1]) nicht so durchschauen, dass er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekannt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntnis erlangen könnte"; Rel. 80 med.: „Der Mensch hat von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewusstsein gar keinen sicheren und bestimmten Begriff, sondern kann ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen". Die Tugendlehre stimmt damit überein IX, 239: „Es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinheit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiss sein könnte, wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht im Zweifel ist. Oft wird Schwäche, die vom Verbrechen abhält, für Tugend gehalten . . . . Wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihm stets verborgen"; IX, 305: „Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sie genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken?" Besonders deutlich spricht er sich hierüber in der Polemik gegen Garve aus (VII[a] 190): „Ich räume gern ein, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur inneren Erfahrung und es würde zu diesem Bewusstsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Fall gefordert werden kann; überhaupt kann das Nichtsein von etwas (mithin auch von einem insgeheim gedachten Vorteil) kein Gegenstand der Erfahrung sein". Derselbe Gedanke findet sich schon in der Grundlegung (VIII, 29): „In der That ist es schlechterdings unmöglich,

1) „Herz" hat in solchem Zusammenhang häufig eine prägnante Bedeutung, vgl. Anthrop. ed. Starke 228: „Herz besteht in dem Inbegriff aller Triebfedern, die den Willen bewegen und die der Grund alles Thuns und Lassens sind".

durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmässigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe".

Diese Ausführungen hängen mit den grundlegenden Sätzen der Ethik eng zusammen. Liesse sich auch nur in einem Fall die positive Moralität einer Handlung mit aller Sicherheit feststellen, so wäre damit das Vermögen des Menschen, durch die Vorstellung des Sittengesetzes die widerstrebenden Neigungen zu unterwerfen, aus der Erfahrung nachgewiesen, eine empirische Grundlage für die Ethik wäre geschaffen. Der Satz „du kannst denn du sollst" liesse sich umdrehen. Dem widerstrebt aber der Grundzug der Kantischen Moral, nach der das Bewusstsein des Vermögens, über die dem Gesetz widerstrebenden Neigungen Herr zu werden, nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur aus dem sittlichen Gesetz abgeleitet werden kann. Eine Ethik, die nicht eine Wirklichkeit, sondern ein Ideal entwickelt, darf sich nicht darauf einlassen, das Ideal aus einzelnen Thatsachen der Erfahrung zu empfangen. Auch war Kant eine kritische Untersuchung der Frage, ob eine moralische Selbsterkenntnis möglich sei, nahe gerückt durch die breiten und nicht tief gehenden Ausführungen der Wolffianer, die eine solche verlangten (vgl. z. B. Baumgarten, Eth. philos. § 153 ff.).

Wie verhält sich jedoch dieses Misstrauen der moralischen Beurteilung gegenüber zu der Irrtumslosigkeit des entschuldigenden Gewissens? Sofern hier ein zutreffendes Urteil über die gesamte Gesinnung des Menschen als unmöglich erklärt wird, treten diese Ausführungen noch nicht in Widerspruch mit der Behauptung, dass das Gewissen nicht irre. Allein ausdrücklich wird es für unmöglich erklärt, dass auch nur in einem einzelnen Fall der Mensch bestimmt wissen könne, ob er rein aus sittlichen Motiven, d. h. aus Achtung vor dem Gesetz gehandelt habe. Gäbe es ein irrendes Gewissen, „so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben" (VII[a] 404), lautet die eine Behauptung; man kann nie sicher sein, vollkommen moralisch, so dass die Pflicht die einzige Triebfeder war, gehandelt zu haben, lautet die andere. Wie ist das zu vereinigen? Nicht so, dass die erstere auf die formale Beurteilung ginge, letztere auf die materiale, denn beidemal handelt es sich um das Bewusstsein, nach der als Pflicht erkannten Maxime gehandelt zu haben. Auch nicht so, dass die erstere ein unerreichbares Ideal aufstellen würde, ein vollkommen gutes Gewissen

also empirisch nie vorkäme. Endlich auch nicht dadurch, dass die erstere Beurteilung unwillkürlich eintritt, die letztere durch willkürliche Reflexion über die eigene Moralität geleitet ist; dem liegt zwar ein richtiger Unterschied zu Grund, allein der Widerspruch im Urteil über die Sicherheit des Ergebnisses ist damit nicht aufgehoben.

Man muss vielmehr annehmen, dass nach Kant das die Willensentscheidung begleitende Bewusstsein, pflichtmässig gehandelt zu haben, noch keine Gewähr dafür ist, dass wirklich in dem Zusammentreffen der Motive die Vorstellung der Pflicht für sich allein und ganz abgesondert von allen Motiven der Neigung den Willen bestimmt hat. Die Konsequenz ist, dass das thatsächliche Verhältnis der willensbestimmenden Motive ausserhalb des Bewusstseins fällt: soviel dem Bewusstsein bekannt ist, wäre die Ueberzeugung von der Pflichtmässigkeit der Handlung allein massgebend gewesen; thatsächlich aber hätte, dem Bewusstsein unbekannt, ein egoistisches Motiv bei der Entscheidung mitgespielt. Das Gewissen, das nur jenes Bewusstsein reproduziert, würde in diesem Falle nicht irren, denn es gibt den Inhalt des Bewusstseins ganz richtig wieder und nach ihm wäre ich „sicher, recht gehandelt zu haben"; thatsächlich aber wäre dadurch über die Moralität der Entscheidung, die ja nach Kant allein davon abhängt, dass die Vorstellung der Pflicht entscheidend war, noch gar nichts ausgesagt. Eine merkwürdige Konsequenz! Soll das Gewissen von der Möglichkeit des Irrtums freigehalten werden, so darf es über die Motive, die zur Entscheidung geführt haben, nichts aussagen, und wird auf den unwillkürlichen Reflex des Bewusstseins, ob moralisch gehandelt wurde, eingeschränkt. Soll aber das moralische Urteil — und diese Aufgabe lässt sich thatsächlich nicht von dem, was Gewissen heisst, ausschliessen — aussagen, welches Motiv den Willen bestimmt hat, so ist dasselbe nicht allein dem Irrtum unterworfen, sondern es kann sogar überhaupt nie zur vollen Sicherheit gelangen. Zu der Sicherheit, dass das Handeln unmoralisch war, allerdings, eine Gewissheit des bösen Willens gibt es bei Kant; aber nicht, dass es moralisch war, eine positive Gewissheit des guten Willens gibt es nicht. Ein freisprechendes Gewissen irrt dann freilich nicht; aber sein Urteil bezieht sich auf ein Bewusstsein, das über die Moralität der Willensentscheidung im Dunkel sein kann. Wo bleibt alsdann der „Richter in letzter Instanz", der nicht irren kann? Seine Entscheidung ist definitiv, aber es wird ihm eine Frage überwiesen, deren Beantwortung über die Hauptsache nicht entscheidet.

Und einer weiteren Folge lässt sich nicht entgehen. Es ist der Fall denkbar, dass ich mit klarem Bewusstsein und voller Ueberzeugung, meine Pflicht zu thun, mich für eine Handlungsweise entschieden habe, der Reflex dieses Bewusstseins im Gewissen ist vorhanden, mein Gewissen spricht mich demgemäss frei. Trotzdem kann meine Entscheidung im strengen Sinne nicht moralisch sein, weil nicht dieses bewusste Wollen allein entschieden, sondern das verborgene Spiel der Triebfedern mir selbst unbewusst unlautere Motive eingemischt hat.

Es stossen hier zwei Gedankenreihen zusammen, zwischen denen ein Widerspruch nur mit Gewaltsamkeit entfernt werden kann. Zuvor aber muss auf das unzweifelhafte psychologische Recht hingewiesen werden, auf das die zweite These von der Unsicherheit der moralischen Selbstbeurteilung sich stützen kann. Es ist in der That sehr schwierig, sich der Motive seines Handelns vollkommen bewusst zu werden. Eine sittliche Entscheidung kann zum kleineren Teil von der starken Entwicklung des Pflichtbewusstseins abhängen, zum grösseren Teil davon, dass die Neigungen im Augenblick der Entscheidung für die moralische Handlungsweise günstig gelegen sind. Leichter scheint der Fall da, wo die Vorstellung der Pflicht einen offen hervortretenden Widerstand der Neigung zu überwinden hat. Man begreift, dass Kant die sittliche Entscheidung allein nach diesem Schema dargestellt hat. Doch auch hier ist nicht ausgeschlossen, dass etwa von anderen Neigungen und Interessen des Subjekts aus das Gewicht der Pflichtvorstellung verstärkt wird, so dass wiederum der reine Beitrag der letzteren sich nicht herausrechnen lässt. Und zuletzt bleibt immer noch die Frage, deren Bedeutung Kant öfters hervorgehoben hat, wie viel bei einer sittlichen Entscheidung auf Rechnung der Freiheit und wie viel auf Rechnung der günstigen Umstände, des angeborenen Temperaments, der Begünstigung durch Erziehung u. s. w. kommt. Eine religiös begründete Ethik wird damit schliessen, die moralische Selbstbeurteilung überhaupt nicht als endgültig anzusehen, sondern sie einem höheren Gericht zu übertragen, eine Anschauung, die in klassischer Weise der Apostel Paulus ausspricht 1. Kor. 4, 3. 4. Eine philosophische Ethik wird hier, wie Kant thut, das Bewusstsein, die Pflicht nach bestem Wissen und Gewissen gethan zu haben, als eine letzte Instanz setzen, auf eine endgültige, die Motive objektiv abwägende moralische Beurteilung muss sie unbedingt verzichten. Welche Vorsicht in der moralischen Beurteilung seiner selbst und

anderer sich daraus als Pflicht ergibt, ist einleuchtend und von Kant mehr als einmal eingeschärft worden (vgl. VII[a] 414 f. u. ö.). Es liegt hier eine der Anschauungen Kants vor, die sich mit christlichen nahe berühren, deutlicher gesagt, in denen Kant mit freiem Nachschaffen einzelne Züge des christlichen Sittlichkeitsideals herausgearbeitet hat, auf dessen Grund sein eigener Charakter erwachsen war. In der Gewissenslehre sind dieselben besonders zahlreich.

Von hier aus lassen sich auch die zwei widerstreitenden Gedankenreihen einander annähern. Was das Gewissen aussagt, ist der unwillkürliche Reflex der einzelnen sittlichen Handlung; man darf es gar nicht — was Kant freilich nicht klar herausgestellt hat — als definitives sittliches Urteil betrachten, eine Bezeugung des Bewusstseins von der Moralität der Handlung hat hier nicht den Wert einer endgültigen Anerkennung der in diesem einzelnen Fall bewiesenen tadellosen sittlichen Gesinnung, sondern nur die Bedeutung, eine Freisprechung von der Anklage zu bewirken. Man darf nicht übersehen, dass der Gewissensprozess von Kant doch ganz überwiegend als Anklage gedacht ist. Daher ist auch wohl verständlich, dass Kant mit dem positiven Gefühl der Freude nach einem freisprechenden Gewissensurteil sehr vorsichtig umgeht: ein solcher Spruch erteilt nie eine Belohnung, sondern enthält nur ein Frohsein, der Gefahr, strafbar befunden zu werden, entgangen zu sein (IX. 296). Dagegen das von Kant für unmöglich erklärte positive Urteil, dass die Entscheidung im strengsten Sinn sittlich war, d. h. allein durch die Vorstellung der Pflicht erfolgt ist, geht tiefer und hat die Eigentümlichkeit, dass sich hier die einzelne Handlung nicht isolieren lässt, da die Beurteilung des Motivs im einzelnen Fall mit Notwendigkeit auf die Beurteilung der ganzen Gesinnung zurückführt. Die Kenntnis der Gesinnung aber nach ihrer Reinheit und Stärke ist immer nur eine der Wahrheit sich annähernde, nach Kant keine unmittelbare, sondern erschlossen; ein endgültiges Urteil über sie, das den Anspruch auf völlige Gewissheit erhebt, ist unmöglich.

Eine Härte in dem Zusammentreffen beider Gedankenreihen bleibt trotzdem, um so mehr als Kant selbst keine Vermittlung zwischen ihnen hergestellt hat. Vielleicht lässt sich nachweisen, dass weder das, was Kant Gewissensurteil nennt, so absolut irrtumslos ist, noch die Beurteilung der eigenen Moralität so unsicher, wie er sie schildert. Das erste nicht, weil, wie oben ausgeführt wurde, es sich nicht auf einen blossen Reflex des Bewusstseins ohne Ein-

gehen auf Grad und Gründe der Ueberzeugung einschränken lässt; dann ist aber auch die Möglichkeit da, dass in der Reproduktion eine Verschiebung eintritt, zumal da es sich häufig nicht um die Existenz, sondern um den Grad der Klarheit eines solchen Bewusstseins handeln wird, und ein grösserer Zeitunterschied einen weiteren Spielraum für den Irrtum eröffnet. / Das zweite nicht, denn wenn dem Subjekt die Sittlichkeit seines Handelns in solchem Umfang verborgen ist, so wird alle Zuversicht im sittlichen Handeln selbst zerstört (vgl. Herbart W. W. VIII, 188). Es ist ein Widerspruch, dass „alles, was man vom Menschen verlangen kann" bei einer sittlichen Entscheidung erfüllt ist und trotzdem die Entscheidung möglicherweise nicht sittlich ist. Fällt der Einfluss sinnlicher Triebfedern in das Bewusstsein und wurde trotzdem nicht ausgeschlossen, so hat der Mensch nicht alles gethan, was man verlangen kann / fällt er ausserhalb des Bewusstseins, so ist das entweder Schuld des Menschen und dann ist gleichfalls ein gutes Gewissen unberechtigt, oder es ist unverschuldet, dann unterliegt es nicht mehr der moralischen Beurteilung, die nach der Schuld und nicht nach unverschuldeten psychischen Verhältnissen frägt. Wäre es die schwere ethische Forderung allein, was die moralische Selbstgewissheit bei Kant unmöglich macht, so liesse sich der Versuch machen, seine Stellung zu rechtfertigen, und von hier aus angesehen hat sie zweifellos ein Recht. Auf die Schwierigkeiten, die der böse Wille der moralischen Selbsterkenntnis in den Weg stellt, hat er wohl auch hingewiesen (Rel. 39). Aber das ist es nicht allein. Es sind im Grund Kants psychologische und erkenntnistheoretische Begriffe, welche die Reinheit des Wollens von so verwickelten Bedingungen abhängig machen, dass allerdings die Konsequenz, sie lasse sich nirgends empirisch nachweisen, unausbleiblich ist. Es wurde oben Kap. VI nachgewiesen, wie die Unmöglichkeit, seiner Moralität sich bewusst zu werden, mit Notwendigkeit aus Kants Anschauung über die Willensbestimmung beim sittlichen Handeln hervorgeht. Ebenso musste die Lehre vom intelligiblen Charakter zu diesem Ergebnis führen. Diese Lehre sollte dazu dienen, die Zurechnung im moralischen Urteil sicher zu stellen. Was jedoch der Beobachtung, auch der Selbstbeobachtung zugänglich ist, ist immer nur der empirische Charakter; wir erkennen nur die empirischen Motive, wie viel an einem Willensakt „auf Rechnung des intelligiblen Charakters zu setzen" ist, entzieht sich unserer Kenntnis (r 440 Anm.).

Die Lehre von der moralischen Beurteilung macht somit von

neuem auf die Trennung aufmerksam, die in diesem System zwischen Sollen und Wirklichkeit besteht, aber sie zeigt auch, wie Sollen und Sein, Ethik und Psychologie, doch nicht so weit getrennt sind, dass nicht mit der Anschauung über das Sollen psychologische Annahmen verknüpft wären. In Kants Lehre von der moralischen Beurteilung liegt ein tiefgreifender Anfang, aber nicht ein Abschluss der moralpsychologischen Analyse vor.

Neuntes Kapitel.

Die psychologischen Begriffe in der speziellen Ethik.

Es handelt sich in diesem Kapitel vor allem darum, die Wirksamkeit der schon vorher beschriebenen psychologischen Begriffe in der speziellen Ethik wenigstens an den Hauptpunkten und an einigen besonders charakteristischen Einzelheiten aufzuzeigen. So hat dieses Kapitel die Bedeutung einer Probe für die Ergebnisse der vorangehenden.

Kants Metaphysik der Sitten wird häufig als ein Werk des alternden Kant bezeichnet. Allein nur aus dem hohen Alter des Philosophen ist es nicht zu erklären [1]), dass dasselbe, verglichen mit den vorangehenden praktischen Schriften, so wenig geschlossene Deduktionen und haltbare Aufstellungen bringt, sondern daran trägt die Schuld vor allem die Vernachlässigung der Psychologie und die Fehlerhaftigkeit der psychologischen Begriffe in den begründenden Teilen der Ethik. Beides zusammen musste beim Uebergang auf die spezielle Ethik notwendig zu Tag treten.

1) Auch ist zu berücksichtigen, dass es bei der Art und Weise, wie Kant ein solches Werk ausarbeitete (vgl. bes. Erdmann, Reflex. Kants z. krit. Philos.; — den besten Beweis dafür liefern die häufigen Wiederholungen in allen Schriften Kants, welche sich zum Teil am einfachsten darauf zurückführen lassen, dass hier Entwürfe aus verschiedenen Zeiten zusammengearbeitet sind), nicht unwahrscheinlich ist, dass grössere Partien in der Metaph. d. S. gar nicht ganz an das Ende der litterarischen Thätigkeit Kants fallen. Besonders viele Definitionen wie IX, 9—30, wohl auch manche Stellen in IX, 222—263 dürften älteren Ursprungs sein. Es wurden darum, wo es sich in den vorangehenden Kapiteln um einzelne Begriffe gehandelt hat, überall die Definitionen der Met. d. S. unbedenklich zur Vergleichung beigezogen.

Einmal konnte hier die Psychologie nicht länger ausgeschlossen werden. Die Menschennatur mit ihren einzelnen Trieben und Bedürfnissen nach der sinnlichen wie nach der geistigen Seite musste in Betracht gezogen werden, wo einzelne Pflichten deduziert werden sollten. Und wirklich hat Kant in der Met. d. S. den psychologischen Gesichtspunkt wieder aufgenommen: schon in der Einleitung Abschnitt I „Von dem Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen“ (IX, 9); ein zweitesmal in Abschnitt XII „Aesthetische Vorbegriffe etc.“, und auch dies ist noch nicht das letztemal; in der Ausführung der Tugendlehre wird immer wieder auf die Psychologie zurückgegriffen (vgl. auch Erdmann, Reflex. Kants zur krit. Philos. I, 1, 56). Es ist bezeichnend, dass die Herbeiziehung psychologischer Anschauungen nicht etwa auf einmal und in systematischer Weise geschieht, sondern Kant greift stufenweise immer wieder zu weiteren psychologischen Voraussetzungen und Begriffen an den Stellen, wo er sie eben nötig hat. Die Rücksicht auf die Psychologie hat auch hier keine festen Formen angenommen und das ist es nicht zum wenigsten, was der ganzen Tugendlehre den Stempel des Fragmentarischen aufdrückt. Sieht man sodann auf den Inhalt der psychologischen Annahmen, so lässt sich natürlich hier keine Psychologie erwarten, welche mit den psychologischen Begriffen und Theorien in dem begründenden Teil der Ethik im Widerspruch stünde. Folglich werden hier Eigentümlichkeiten und weiterhin auch manche Mängel der Kantischen Psychologie, wie sie in den vorangehenden Kapiteln herausgestellt worden sind, in vergrössertem Massstab kenntlich werden.

Die Metaph. d. S. besteht aus zwei ganz verschiedenen Teilen, aus Rechtslehre und Tugendlehre. Es frägt sich zunächst wie Kant beide von einander abgrenzt. Dies geschieht dadurch, dass der Zweckbegriff in der Rechtslehre ausgeschlossen bleibt, während er in der Tugendlehre als „Materie des sittlichen Handelns“ dem formalen Bestimmungsgrund hinzugefügt wird. Darum verhalten sich beide zum prinzipiellen Teil der Ethik keineswegs gleich. Denn die Rechtslehre wird aus dem kategorischen Imperativ und aus dem Begriff der Freiheit deduziert: allein die Kr. d. pr. V. hat darüber hinaus schon viel mehr Bestimmungen gebracht, welche Voraussetzungen für die Tugendlehre sind und eine bestimmte Gesinnung verlangen; davon wird in der Rechtslehre abgesehen. Nun ist richtig, dass im Rechtsgesetz nur bestimmte Handlungen geboten oder verboten werden, dagegen kein bestimmtes Motiv vom

Menschen gefordert wird. Aber dass die Rechtsordnung ganz von dem Motiv absehe, ist doch nicht richtig. In einem Kriminalfall z. B. kann ein Motiv Milderungsgrund bei Zumessung der Strafe sein. Noch weit wichtiger ist, dass die Rechtsordnung gar nicht vollständig sittlich begriffen werden kann, wenn man ihren Zweck aufgehen lässt in der Abgrenzung der Freiheit des einen von der des andern. Dadurch wird der Zusammenhang von Recht und Sittlichkeit verdeckt, die positiv sittlichen Kräfte, welche bei Errichtung und Aufrechterhaltung der Rechtsordnung wirksam sind, werden in den Hintergrund gestellt. Kant hat auch hier [1]) zu scharf geschieden und den Beitrag nicht mitgerechnet, welchen die Moralität leisten muss, damit die Legalität überhaupt aufrecht erhalten bleibe. So erreicht Kant die volle Höhe einer ethischen Schätzung des Rechts doch nicht. Er kann es nicht, weil er hier den Zweckbegriff noch ganz zurückstellt und mit der blossen Form des Gesetzes auszukommen sucht. Es fehlt der Rechtslehre wie anderen Teilen der praktischen Philosophie die Anknüpfung an die psychologische Grundlage und an die geschichtliche Entwicklung. Die blosse Form des Rechts wird betrachtet ohne Rücksicht auf die natürlichen Triebe, welche bei der Entstehung solcher Ordnungen mitwirken, und ohne Rücksicht auf die sittlichen Zwecke, die sich in einer solchen Ordnung verwirklichen. So ist es z. B. merkwürdig, wie Kant den Trieb zur Geselligkeit erst in einem Anhang zur Tugendlehre verwendet, wo es sich um die Freundschaft handelt (IX, 333 ff.), — ein typisches Beispiel dafür, wie Kant einzelne Triebe nur zufällig einführt, aber auch wie dadurch eine zusammenhängende Lehre von den sittlichen Gütern unmöglich gemacht wird.

Die Rechtspflichten lassen sich von den Tugendpflichten dadurch unterscheiden, dass erstere *vollkommene* Pflichten sind oder Pflichten von enger Verbindlichkeit, letztere *unvollkommene*, von weiter Verbindlichkeit; erstere bestimmen Handlungen, letztere Maximen von Handlungen. Diese Unterscheidung hat Kant Wolff und seiner Schule entnommen (Wolff, Philos. pract. univers. § 235 ff.); ebenso war sie bei den Eklektikern gebräuchlich (Sulzer, Verm. phil. Schriften I, 390 ff.).

Der *Zweckbegriff* wird von Kant eingeführt bei der Lostrennung der Tugendlehre von der Rechtslehre. Dabei bestimmt Kant den Begriff des Zwecks; der Zweck ist „ein Gegenstand der freien

1) Anderwärts hat er darauf aufmerksam gemacht (VII[a] 325).

Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird" (IX, 229, vgl. 223). Die Annahme eines Zwecks ist Sache der freien Willkür (223, 229). Wenn somit erst hier der Zweckbegriff sozusagen offiziell in die Ethik eingeführt wird [1]), so macht er sich freilich thatsächlich, wie das nicht anders sein kann, viel früher bemerklich. So in der 2. Formel für den kategorischen Imperativ in der Grundl.; weiter aber auch im Begriff des höchsten Guts, das „der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens" ist (pr. 138). Es ist nun merkwürdig, dass Kant hier mit dem Zweckbegriff an beides nicht anknüpft, sondern neu einsetzt. Die Unsicherheit in der systematischen Behandlung des Zweckbegriffs verrät, dass Kant diesem Begriff keine feste Stelle in seiner Ethik zugewiesen, oder besser, ihn von der Stelle verdrängt hat, auf welche er ein Anrecht hat. Von dem „Zweck" des Handelns ist ja in Kants praktischen Schriften keineswegs selten die Rede. Allein Kant hat diesen Begriff mit Vorliebe in einer formalen, abstrakten Weise gebraucht, vor allem in der Entgegensetzung von relativem und absolutem Zweck. Aus der Begründung der Ethik soll er möglichst ferngehalten werden und wirklich macht die hier in der Tugendl. eingeführte Definition dieses Begriffs, welche mit der in andern Schriften gegebenen übereinstimmt (vgl. bes. die Kr. d. U., z. B. pag. 316), immer aufs neue auf die Schwierigkeit in dem Verhältnis von formalem und materialem Bestimmungsgrund aufmerksam. Der Zweck ist nach dieser Definition der materiale Bestimmungsgrund des Handelns, aber beim sittlichen Handeln soll der formale Bestimmungsgrund, die Vorstellung des Gesetzes, den Ausschlag geben. So hat Kant für das sittliche Wollen eine Trennung von Motiv und Zweck eingeführt, welche den Zweckbegriff nicht zur vollen Entwicklung kommen lässt und die Ueberleitung des formalen Moralprinzips in inhaltlich bestimmte sittliche Normen erschwert.

In der Einleitung zur Tugendlehre macht Kant allerdings Versuche, die Begriffe Pflicht und Zweck in eine nähere Beziehung zu einander zu bringen. Er stellt die Forderung auf, es müsse solche Zwecke geben, die an sich selbst Pflicht seien (vgl. IX, 226), und nennt solche Zwecke (227) „Tugendpflichten". Dabei stellt er einander gegen-

1) In der Grundlegung wird allerdings häufig von ihm Gebrauch gemacht, dagegen in der geschlosseneren Darstellung der Kr. d. pr V. tritt er zurück. Besonders wird in der ersteren der Gedanke eines Reichs der Zwecke ausgeführt.

über Pflichten, die nur auf die Form der sittlichen Willensbestimmung gehen (z. B. dass die pflichtmässige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse), und Pflichten, die auf einen Zweck gehen, der alsdann Tugendpflicht heisst (IX, 227). Um die Synthese zwischen Pflicht und Zweck nachzuweisen will Kant nicht vom Zweckbegriff ausgehen sondern vom Begriff der Pflicht (226); die Tugendl. verlangt ausser der tugendhaften Gesinnung noch eine Materie, einen Zweck, welcher den Zwecken aus sinnlichen Antrieben entgegengestellt werden kann (224). Eine Deduktion dieser Synthese findet sich zweimal. Zuerst in dem Abschnitt III „Von dem Grunde, sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken" (229). Dieselbe beginnt mit der Definition von Zweck und der Zurückführung der Annahme eines Zwecks auf einen Akt der freien Willkür. Nun folgt ein Satz, in dem jeder geregelte Gedankenfortschritt unterbrochen ist: „Weil aber dieser Akt, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Prinzip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft [1]) mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet". Vorher war ganz allgemein von Zwecken und Akten der Willkür die Rede, welche Zwecke setzen, also von Funktionen der Vernunft im formalen Sinn, nun auf einmal geht Kant mit dem Satz „weil aber" und mit der Anknüpfung „dieser Akt" (sc. der freien Willkür, die einen Zweck setzt) auf die Funktion der praktischen Vernunft im materialen Sinn über, welche einen unbedingten Zweck setzt. Will man den Gedankenfortschritt richtig bezeichnen, so muss man dem Satz „weil aber etc." vielmehr folgende Form geben: „Wo nun ein solcher Akt . ." Die Schuld an der Verwirrung in diesem Satz trägt die Zweideutigkeit des Begriffs „praktische Vernunft", welcher das einemal das Vermögen der Zwecke überhaupt bezeichnet, das anderemal nur die sittlichen Zwecke umspannt.

Hat der erste Abschnitt die Verbindung von Zweck und Pflicht nur hypothetisch eingeführt, so will nun der zweite Abschnitt nachweisen, dass es „einen solchen Zweck und einen ihm korrespondierenden kategorischen Imperativ geben muss". Der Beweis, der hiefür erbracht wird, ruht auf den zwei Sätzen:

1) Unter dem „kateg. Imp." ist hier wie nachher zu verstehen das IX, 242 angeführte „oberste Prinzip der Tugendl.": „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann".

1) Der kateg. Imp. gebietet eine Handlung („handle so" . . .!) und zwar unbedingt (einen Zweck, nicht ein Mittel zu weiter zurückliegenden Zwecken).
2) Nun liegt jeder Handlung eine Maxime zu Grund, die einen Zweck oder ein Mittel zu entfernteren Zwecken angibt.

Folglich muss sich der kategorische Imperativ mit einem Zweck, einer Materie des Wollens verbinden.

Es ist also in letzter Linie einmal der dogmatische Gebrauch des kategorischen Imperativs, auf welchen der Beweis sich stützt; der kategorische Imperativ gibt eine Regel für Handlungen an, somit ist der Zweckbegriff selbst in der ganz formalen Fassung des Moralprinzips verborgen, nämlich in den Worten „handle so". Und zum zweiten wird hier auf den psychologischen Satz zurückgegangen: „Keine Handlung ohne Zweck".

Die zweite Deduktion (als solche von Kant ausdrücklich bezeichnet, 242 u. 243 med.) ist davon nicht viel verschieden. Sie stellt voran den Satz (242): „Was im Verhältnis der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft". Damit ist ausgedrückt, dass alle diejenigen Zwecke, welche durch den kategorischen Imperativ nicht ausgeschlossen sind, sittliche Zwecke abgeben; kürzer und treffender könnte man den Mangel eines inneren positiven Zusammenhangs von Pflicht und Zweck nicht bezeichnen, als es hier von Kant selbst geschieht. Nicht weniger merkwürdig ist die darauffolgende Begründung, die wiederum die Zweideutigkeit des Begriffs „praktische Vernunft" benützt; die Vernunft im formalen Sinn enthält in ihrem Begriff die Voraussetzung, dass der Mensch an Zwecken überhaupt Interesse hat, folglich muss er auch an den Zwecken, welche durch die reine praktische Vernunft (Vernunft im materialen Sinn) gegeben sind, Interesse haben.

Die unklare Beweisführung in beiden Deduktionen verrät, dass eine genügende Ueberleitung aus der Pflicht auf den Zweck nicht gelingt; beidemal ist der Beweis geführt mittelst des zweideutigen Begriffs „praktische Vernunft", und beidemal sind psychologische Sätze in die Deduktion, welche doch a priori aus reinen Begriffen von statten gehen soll, eingeschoben: „jede Handlung ist auf einen Zweck gerichtet", „der Mensch als vernünftiges Wesen muss Interesse an Zwecken haben".

Die Zwecke, die zugleich Pflichten sind, nennt Kant „Tugendpflichten". Das führt ihn auf den Begriff der „Tugend" (s. IX.

224, 227, 241, bes. 253 ff.). In diesem Begriff ist bemerkenswert, dass in ihn als zu überwindendes Hindernis aufgenommen sind die „Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können“ (241). Zwei unter sich zusammenhängende Anschauungen Kants über den Vollzug des sittlichen Handelns deckt dieser Begriff auf: einmal dass er stets mit Kampf verbunden ist, zweitens dass das Gewohnheitsmässige der guten Handlung den spezifisch-sittlichen Wert nimmt. Der erste Satz deutet zurück auf die psychologische Voraussetzung, nach welcher das Subjekt nur im Zusammenhang mit einem aus dem Widerstand der Neigungen hervorgehenden Unlustgefühl [1]) sich des Sittengesetzes bewusst werden kann. Ohne Widerstand der Neigungen gibt es keine Tugend. Der zweite Satz deutet zurück auf die Betrachtungsweise, nach welcher Kant die sittliche Entscheidung von den früheren ähnlichen Entscheidungen isoliert, weil das Sittliche nur wirklich werden kann, wo die Anerkennung des Sittengesetzes ausdrücklich als solche ins Bewusstsein tritt (s. o. Kap. VI). Und diese Betrachtung ruht auf der allgemeineren, wonach die Bedeutung des Handelns nach der für sich ins Bewusstsein fallenden Annahme einer Maxime bemessen wird. Diese beiden Anschauungen zusammen geben dem Begriff Tugend sein Gepräge. Dass im Begriff der Tugend für den Moralphilosophen die Aufgabe liegt, den inneren Zusammenhang der einzelnen sittlichen Handlungen, die Anbildung einer Disposition für weiteres sittliches Handeln darzustellen und psychologisch begreiflich zu machen, kommt hier nicht zur vollen Klarheit, trotz dem Ansatz in IX, 228, wo der Tugend als der Gewohnheit moralisch guter Handlungen, sofern diese „eine Wirkung überlegter fester und immer mehr geläuterter Grundsätze“ ist, ihr Recht wird.

Welches sind nun diese Tugendpflichten? Kant antwortet (IX, 230): „Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit“. Wenn Kant beim Begriff der Tugendpflicht noch den Versuch einer Deduktion unternommen hat, so fehlt hier jeder Versuch einer geschlossenen Deduktion. Die ganze Art der Ableitung ist „rhapsodisch“ (Herbart VIII, 348). Dagegen ist bemerkenswert, dass Kant für diese beiden Zwecke eine Grundlage in natürlichen Trieben des Menschen nachzuweisen unternommen hat: für die Sorge um fremde Glückseligkeit den Trieb des Wohlwollens (vgl. Aesth.

1) In der Einl. zur Tugendl. findet sich das Wort, welches Kants „Rigorismus“ am schärfsten ausprägt: Pflicht sei die „Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck“ (230).

Vorbegr. c) Von der Menschenliebe, 249[1]), wobei allerdings dieser Hauptpunkt nur gestreift wird); für die Sorge um eigene Vollkommenheit das Gefühl der Selbstschätzung (IX, 249). Dafür dass er aus den gesamten möglichen Zwecken und Maximen eben diese zwei herausgehoben hat, gibt er keine systematische Begründung. Was hier zu erwarten wäre, eine die ganze Menschennatur nach ihren sinnlichen und vernünftigen Trieben umspannende Darstellung, ist durch die Ablehnung einer Betrachtung der „besonderen Natur des Menschen" ausgeschlossen. Nur einzelne Züge aus der Menschennatur sollen entlehnt werden, um die Wirksamkeit des moralischen Gesetzes in einzelnen Pflichten „aufzuzeigen". Den Grund für Aufnahme gerade dieser beiden Zwecke kann nur die Entwicklungsgeschichte der Kantischen Ethik aufdecken; Kap. XI wird darthun, dass Kant hier ein Stück aus seiner vorkritischen Ethik übernommen hat; zugleich ist hier der Einfluss der Wolff'schen Schule offenkundig, deren Ethik auch die zwei Begriffe Vollkommenheit und Glückseligkeit zum Mittelpunkt hat.

Der Mangel an Zusammenhang zwischen der Form der Verbindlichkeit und dem materialen Zweck tritt in der Aufstellung dieser beiden Maximen in aller Deutlichkeit hervor. Der Ausschluss der Psychologie rächt sich hier in einer ungenügenden, nach Seite der systematischen Form wie des Inhalts gleich unbefriedigenden Zulassung psychologischer Begriffe. Je ängstlicher Kant in der Ethik zuerst die Psychologie ausschliesst, um so unbesehener nimmt er sie später auf.

Beide Begriffe äussern allerdings ihren Einfluss schon in der Kr. d. pr. V. da und dort. Die Vollkommenheit vor allem in dem Abschnitt über die Achtung, die Glückseligkeit in der Lehre vom höchsten Gut. Aber neu und völlig unerwartet ist, dass nun in der Tugendlehre vorausgesetzt wird, alle Zwecke, auf welche das sittliche Handeln sich überhaupt richten könne, lassen sich unter die zwei: eigene Vollkommenheit, fremde Glückseligkeit befassen.

Zum mindesten ist nicht einzusehen, warum die fremde Vollkommenheit und die eigene Glückseligkeit ausgeschlossen sein soll. Kant ist auf diesen Einwand eingegangen (IX, 230). Erstere soll unberücksichtigt bleiben, weil es doch nicht Pflicht sein

1) Die an dieser Stelle eingeführte Unterscheidung von Wohlwollen (amor benevolentiae) und Wohlgefallen (amor complacentiae) geht auf Hutcheson zurück (vgl. Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. Uebers. von Merk. Frankf. und Leipz. 1762, p. 142).

könne, sich etwas zum Zweck zu machen, wofür doch jeder selbst sorgen müsse. Man sieht leicht, wie hier ein an sich richtiger Satz übertrieben ist. Kant steigert die sittliche Selbständigkeit des Einzelnen bis zu dem Punkt, wo alle Einwirkung auf fremde Sittlichkeit verboten wird. Damit wird die ganze Pflicht sittlicher Erziehung und Bildung aufgehoben, was doch Kants Absicht nicht ist.

Noch offenkundiger erweist sich der Ausschluss der eigenen Glückseligkeit als unmöglich. Sie sei keine Pflicht, sagt Kant, weil alle Menschen vermöge des Antriebs ihrer Natur sie sich zum Zweck setzen (230). Und doch wird der eigenen Glückseligkeit wieder eine Stelle eingeräumt als sekundärem Zweck, sofern sie dazu dient, die eigene Sittlichkeit zu unterstützen, da Wohlhabenheit und Gesundheit u. s. w. die Ausübung der Pflicht erleichtern (IX, 233). Weiter wird auf die eigene Glückseligkeit immer wieder rekurriert, so bei der Ableitung der Pflicht der Wohlthätigkeit (IX, 239) und in dem Satz (ib.) „mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, anderer ihre zu befördern, würde eine mit sich selbst widerstreitende Maxime sein, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte“ (vgl. auch 310: die Maxime der allgemeinen Glückseligkeit schliesst auch die Sorge für die eigene Glückseligkeit ein, weil ich eben auch zu den „allen“ gehöre). Dass er die eigene Glückseligkeit nicht als Tugendpflicht gelten lässt, ist von Kant um so inkonsequenter, als sie doch einen Bestandteil des höchsten Guts, des obersten Zwecks alles Handelns ausmacht. Es gibt sich auch hier der Wechsel kund zwischen Zuneigung und Abneigung der Glückseligkeit gegenüber, der schon oben (Kap. VII, 233 ff.) konstatiert worden ist.

Eine Vergleichung beider Tugendpflichten zeigt ihren ganz verschiedenen Ursprung. Die Pflicht, fremde Glückseligkeit zu befördern, hat ihren Ursprung in der sinnlichen Natur des Menschen; ein natürlicher Zweck ist es, der in den Dienst der Sittlichkeit genommen wird. Dagegen die Pflicht, nach eigener Vollkommenheit zu streben, hat ihren Ursprung in der vernünftigen Natur des Menschen. Allein auch weiterhin sind diese Begriffe nicht überall klar durchgeführt. Einfacher ist hier der Begriff der Glückseligkeit, auf den die Pflichtidee gegen andere gegründet worden. Die Entscheidung über das, was zu fremder Glückseligkeit zu rechnen sei, steht — mit gewissen Einschränkungen — diesen andern selbst zu (vgl. 233). Nur kommt Kant hier in Gefahr, doch wieder in die Pflicht, für fremde Vollkommenheit zu

sorgen, hinüberzugleiten. Denn unter den Sorgen für fremde Glückseligkeit ist auch die Sorge für das moralische Wohl der andern miteinbegriffen; um dieser Konsequenz zu entgehen, gibt Kant dieser Pflicht einen eudämonistischen Hintergrund: es sei nur verboten, sie zu etwas zu verführen, was nachher ihr Gewissen peinigen könnte (240).

Mehr Schwierigkeiten macht der Begriff der Vollkommenheit. Kant definiert Vollkommenheit als die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dings zu einem Zwecke (231). Was ist nun der Zweck, der als Massstab für die Vollkommenheit des Menschen angelegt wird? Hier bringt wiederum der Begriff „Vernunft" die Zweideutigkeit herein. Zwei Dinge rechnet Kant zur Vollkommenheit, wenn wir kurze Ausdrücke wählen, die technische Ausbildung der Fähigkeiten zu allerlei Zwecken und die Entwicklung reiner moralischer Gesinnung. Die letztere besteht in „Kultur des Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung"; Massstab ist dabei das Sittengesetz, dessen Vorstellung für sich allein den Willen in Bewegung setzen soll. Die erstere befiehlt die Kultur des Vermögens oder der Naturanlage im weitesten Sinn; hier ist Massstab der formale Begriff von Vernunft; es taucht hier wieder der Gedanke auf, dass das vernünftige Wesen als solches alle seine Fähigkeiten ausbilden müsse, damit es in den Stand gesetzt sei, alle möglichen Zwecke auszuführen („Das Vermögen, sich überhaupt einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit"; „der Mensch soll sich das Vermögen zu Ausführung aller möglichen Zwecke verschaffen oder fördern") [1]). Der kategorische Imperativ für diesen Zweig der Pflichten lautet: „Baue deine Gemüts- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstossen können, ungewiss, welche davon einmal die deinigen werden können". Es ist klar, dass hiebei eine weitere Entwicklung des Begriffs „menschliche Natur" stattfinden muss. Kant teilt hier ein: „Leibes- und Gemütskräfte"; später: „Seelen — Geistes — Leibeskräfte" (302). Dabei findet sich ein

1) Die Gedankenreihe geht auf Wolff zurück, vgl. z. B. Vern. Ged. von der Menschen etc. § 12, Ontol. § 503; Philos. pract. univers. § 46 ff. Beim Begriff Vollkommenheit ist weiter zu bemerken, dass in ihm vor allem die formale Harmonie hervorgehoben wird, „perfektio" ist „consensus in varietate". Hier liegt eine der geschichtlichen Wurzeln zu Kants kategorischem Imperativ (vgl. Bilfinger, Dilucid. phil. Tübingen 1740, 2. A., § 122; Baumgarten, Metaph. 1739 § 94).

dürftiger Ansatz zu einer Beschreibung der einzelnen Triebe (vgl. IX, 271: Selbsterhaltungs — Geschlechts — Nahrungstrieb).

Der Deduktion der einzelnen Pflichten, die zur eigenen Vollkommenheit gehören, liegt der Begriff „Menschheit" zu Grund, eine materiale, unbestimmt gehaltene Formulierung des kategorischen Imperativs; meist steht ihm gegenüber die „Tierheit im Menschen". Die Trennung des Subjekts in homo phaenomenon und homo noumenon zeigt sich auch hier überall als Voraussetzung der Deduktion. Das „mit physischen Bestimmungen behaftete" Subjekt (IX, 44) kommt dabei wesentlich als Existenzbedingung für den Menschen als Vernunftwesen in Betracht. Das lehrt z. B. der Exkurs über den Selbstmord: der homo phaenomenon ist Substrat für das an sich wertvolle vernünftige Subjekt, den Träger des Sittengesetzes, und darf insofern nicht willkürlich zerstört werden (274). Einen merkwürdigen Beleg für die Schärfe dieser Trennung gibt weiter die Art und Weise, wie die Selbstbelügung als unsittlich nachgewiesen wird: der homo noumenon soll sich des homo phaenomenon nicht als eines blossen Mittels (Sprachmaschine) bedienen, das an den inneren Zweck der Gedankenvermittlung nicht gebunden wäre (283).

Bemerkenswert ist, dass die Aufzählung der einzelnen Pflichten gegen sich selbst wesentlich am Faden der einzelnen Laster und Untugenden verläuft. Das ist die notwendige Folge davon, dass jede pflichtmässige Handlung die Ueberwindung einer Neigung darstellt; es scheint beinahe, als ob die Tugend abhängig wäre davon, dass sie eine Neigung vorfindet, die sie überwinden könnte. Darum ist die Teilung in verschiedene Pflichten wesentlich aus der Mehrheit entgegenstehender Neigungen entwickelt. Dabei geht freilich der Begriff „Pflicht gegen sich selbst" mehrmals in einen andern über: in den Begriff einer absoluten Pflicht. Kant hebt an diesen Pflichten hervor, dass die Maxime ihrer Uebertretung sich schon der blossen Form nach widerspricht (vgl. z. B. die Ausführung über die Lüge). Das ist ein Rest der früheren Ansicht Kants, wonach es Pflichten gegen sich gar nicht gibt (dieser Begriff war erst möglich, als Kant die erkenntnistheoretische Scheidung in homo noumenon und homo phaenomenon vollzogen hatte), sondern „absolute Pflichten" (s. die Bemerkungen zu den Beobb. XI, 230).

Auf die einzelnen Pflichten, wie sie die Tugendl. darstellt, einzugehen ist hier nicht die Aufgabe. Es würden sich immer wieder dieselben psychologischen Voraussetzungen ergeben, ohne dass ein

neues Licht auf sie fiele. Der beherrschende Gesichtspunkt ist zumal in den Pflichten gegen andere, dass sie auf festen Grundsätzen sich aufbauen müssen und nicht in der Entwicklung eines schwankenden und unzuverlässigen Gefühls bestehen dürfen, womit Kant gewiss die Eigentümlichkeit seiner moralischen Anlage zur Geltung gebracht hat, die ihn nicht sowohl auf starke Ausprägung des Gefühls für fremdes Wohl und Wehe, als auf feste Grundsätze und ein Einschreiten mit der That hingewiesen hat. Niemand wird verkennen, wie stählend eine solche Auffassung für einen fremden Willen ist. Doch für die rein theoretische Betrachtung ist damit die Bedeutung des Gefühls bei dem sittlichen Handeln entschieden verkürzt; einer solchen Gestaltung der Tugendlehre fehlt nicht achtunggebietende Hoheit, aber der warme Hauch des Lebens.

Zur Ergänzung sei noch hingewiesen auf Kants geschichtsphilosophische Anschauungen. Sie stehen zur Ethik einerseits in einem merkwürdigen Gegensatz, andererseits weisen sie dieselben Züge auf. In der Philosophie der Geschichte ist die Kampfesstellung der Psychologie gegenüber nicht mehr angebracht, welche die Ethik einnimmt; denn hier handelt es sich um Beobachtung der empirischen Welt, um notwendige Zusammenhänge, nicht um Freiheit (VII[a] 317). Vor allem in der Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ tritt die Freiheit zurück zu Gunsten eines in manchen Ausdrücken an das physikalische Gebiet erinnernden Mechanismus. Hier erhält die Psychologie das Wort. Es hängt damit zusammen, dass vielfach die geschichtsphilosophischen Anschauungen an die psychologische Ethik der vorkritischen Periode anknüpfen (vgl. z. B. VII[a] 329 mit IV, 413 f.). Die abstrakten Begriffe treten zurück, Rousseau und Hume machen ihren Einfluss geltend (vgl. Zart, Einfluss der englischen Philosophen seit Bakon auf die d. Philos. des 18. Jahrh. p. 235; Hume von Kant citiert VII[a] 333 Anm.).

Wie in der vorkritischen Ethik geht Kant auf die einzelnen Triebe und Naturanlagen des Menschen ein; den Nahrungstrieb (VII[a] 368 f.), den Geschlechtstrieb (ib. 369 f., vgl. die Bemerkungen 374 Anm.), den Hang sich zu vergesellschaften (322) und sich mitzuteilen (367 Anm.), den Hang sich selbstsüchtig zu isolieren (322); den Hang zur Faulheit (322) auf der einen, die aus der Selbstsucht entspringenden Triebe der Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht auf der anderen Seite (ib.).

Kant knüpft mit dem Grundgedanken seiner Philosophie der

Geschichte an die sinnlichen Triebe an. Soll ein Plan der Menschheitsgeschichte angenommen werden, so muss gezeigt werden, wie er sich verwirklichen kann, ohne dass die Menschen mit Absicht daran arbeiten (VII[a] 318). Schon damit ist ein dem Grundgedanken der Ethik entgegengesetzter Gesichtspunkt eingeführt, der nachher allerdings sofort eingeschränkt wird. Nach der Ethik hat nur Wert, was der Mensch durch sein Wollen mit Bewusstsein sich erringt; hier ist das Ziel, dass ein Zustand der menschlichen Gesellschaft erreicht wird, der „wie ein Automat sich selbst erhalten kann" (VII[a] 327). Die Unterlage der weiteren Ausführung bildet das mehrfach berührte, von Wolff übernommene Prinzip, das aus dem formalen Begriff von Vernunft entwickelt gleichsam ein zweites, wenn auch nur im Verborgenen wirkendes Moralprinzip bildet: die Anlagen des Menschen als Vernunftwesens sind zur Ausbildung bestimmt (VII[a] 319). Alle Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen — und damit nimmt Kant jenen Grundsatz seiner Ethik wieder auf — soll er nach der Anordnung der Natur sich durch eigene Vernunft (Gegensatz: Instinkt) verschaffen (ib. 320). Wie ist nun durchzuführen, dass die Menschheit durch vernünftiges Thun der Einzelnen ein Ziel erreicht, das doch der Einzelne nicht sich als Ziel setzt? Kant antwortet: dadurch, dass die Ausbildung ihrer Anlagen die in der Gesellschaft zusammenlebenden Menschen in Gegensatz bringt, so dass am Ende der Kampf der entgegenstehenden Triebe zu einer gesetzmässigen Ordnung führt (321). Interessant ist hier, wie das Sittliche sich schliesslich dadurch durchsetzt, dass die Neigungen sich gegenseitig aufheben, womit die Heterogenität von Sittlichkeit und Neigung, wie sie die Ethik aufweist, aufs neue bestätigt wird; andererseits ist es doch ein grossartiger Entwurf, in solcher Weise das Moralische aus dem Pathologischen hervorgehen zu lassen.

Was ist nun das Ziel dieser Entwicklung? Man kann nicht ohne weiteres sagen: die moralische Gesinnung. Von Natur ist eine doppelte Bestimmung in uns gelegt: für die Menschheit als Tiergattung die Glückseligkeit, für die Menschheit als vernünftige Gattung die Sittlichkeit (375 Anm.), wodurch beiläufig auf die Glückseligkeit als Bestandteil des höchsten Guts ein übles Licht fällt, andererseits die Unentbehrlichkeit der Glückseligkeit begründet wird. Das wahre Ziel liegt jedenfalls im zweiten, nicht in einem Zustand, sondern in dem, was der Mensch durch eigene Thätigkeit erringt, genauer in der immer fortschreitenden Thätigkeit selbst. Nun ist

aber das Ziel, zu dem jener Widerstreit der Neigungen führt, nicht die sittliche Thätigkeit selbst, vielmehr der geordnete Rechtsstaat und das friedlich geordnete Verhältnis der einzelnen Staaten unter einander. Allerdings erscheint daneben wieder auch der Rechtsstaat nur als Mittel für den letzten Zweck der Geschichte: die Moralität der Individuen. Auch für die Philosophie der Geschichte gilt der Satz: „Alles Gute, das nicht auf moralische Bedingungen gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend“ (VII[a] 329). Ein geordnetes Staatswesen ist Bedingung, dass „die langsame Bemühung der Denkungsart ihrer Bürger“ nicht gehemmt wird (ib., vgl. auch 360). Aber es bleibt dabei: die vollkommene bürgerliche Verfassung ist das „äusserste Ziel der Kultur“ (575 Anm.).

Darin prägt sich die Eigenart der Kantischen Ethik noch einmal klar aus: einmal ihr formaler Charakter, der sie nur zu einer durch das Recht geregelten Gemeinschaft kommen lässt, sodann ihr Individualismus, der das letzte Ziel schliesslich doch in die Moralität des Individuums verlegt und zu einer vollen sittlichen Auffassung der Gemeinschaftsformen nicht gelangt, von denen die höchste, der Staat, nur dazu dient, ein Hindernis der Moralität wegzuräumen, und schliesslich ihre Skepsis gegenüber der Verwirklichung der Moralität im Individuum.

Zehntes Kapitel.

Die Erziehung zur Sittlichkeit.

Eine Ergänzung und Bestätigung des Ergebnisses der vorangehenden Kapitel bietet sich dar, wenn man den Ansichten nachgeht, die Kant über die Erziehung zur Sittlichkeit[1]) und über die Entwicklung des Sittlichen im Individuum geäussert hat. Er hat dieses Problem in mehreren Schriften aufgenommen, von verschiedenem Standpunkt aus. Fürs erste in der Pädagogik selbst; wie bekannt ist, las Kant über Pädagogik, ein Teil seiner für das Kolleg gemachten Bemerkungen ist von Rink —

1) Zu vergleichen ist Max Jahn, Der Einfluss der Kantischen Psychologie auf die Pädagogik als Wissenschaft, Leipzig 1885; Vogt, Imm. Kant, Ueber Pädagogik, Langensalza 1878; Strümpell, Die Pädag. der Philos. Kant, Fichte, Herbart, Braunschweig 1843.

freilich in einer sehr mangelhaften Weise — herausgegeben worden. Dem schliessen sich aus früherer Zeit, daher auch z. T. mit anderer Anschauung die pädagogischen Reflexionen an, die sich in den von Schubert herausgegebenen Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen finden. Die Frage der moralischen Erziehung ist hier durchaus vom Boden der Erfahrung aus behandelt, einzelne praktische Winke und Erfahrungsregeln werden gegeben, Kants eigene Thätigkeit als Erzieher liefert mancherlei Stoff. Man sieht zwar die ethischen Grundsätze in der „Pädagogik" durchschimmern, aber in ihrer scharf ausgeprägten Form sind sie nicht verwendet, die systematische Grundlage ist nicht ausgebaut und der Zusammenhang mit den Prinzipien der reinen Moral nicht hergestellt. Dasselbe gilt von den in der Anthropologie zerstreuten Reflexionen.

Dagegen ist das Problem in systematischer Weise in der Methodenlehre der Kr. d. pr. V. aufgenommen. Hier soll (pr. 181) die Frage behandelt werden, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne". Hier lag es nahe, an die in der Elementarlehre dargestellten Grundsätze der Ethik selbst anzuknüpfen. Doch ist auch diese Ausführung fragmentarisch, insbesondere fehlt die Entwicklung der Anlagen für die Sittlichkeit. Eine Ergänzung bietet die Metaphysik der Sitten.

Von einem dritten Gesichtspunkt aus ist die Frage in der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft behandelt. Hier wird untersucht, wie weit die Religion notwendig ist für die Erziehung zur Sittlichkeit, dabei enthält aber das erste Stück Ausführungen, welche unabhängig von der Auseinandersetzung mit der Religion in rein philosophischem Interesse die Bedingungen der sittlichen Entwicklung besprechen. Diese letzteren stehen im Zusammenhang mit dem systematischen Teil der Ethik und liefern höchst wertvolle Beiträge zu der Frage nach den Voraussetzungen und Grenzen der moralischen Entwicklung im Individuum.

Somit scheidet sich, was Kant über die Erziehung zur Sittlichkeit sagt, vor allem danach, ob der Zusammenhang mit dem grundlegenden Teil der Ethik hergestellt ist oder nicht. In umfassender und systematischer Weise ist dies nie geschehen. Es fehlt eine geschlossene Behandlung des Problems, welche die in der Ethik gegebenen Prämissen und die

empirischen Bedingungen vollständig berücksichtigen und zu einer in sich zusammenhängenden Lösung verwerten würde. Erklärlich ist das. Gerade von den prinzipiellen Entscheidungen der Ethik aus bot das Problem für Kant bedeutende Schwierigkeiten. Schon formell steht die ganze Fragestellung in einem gewissen Gegensatz zu der in der Ethik durchgeführten. Denn das Problem der Erziehung nötigt, auf die empirischen, also vor allem die psychologischen Bedingungen der Sittlichkeit einzugehen im Unterschied von der Ethik. Darum hat Kant, wie in Kap. I (s. o. pag. 16) ausgeführt worden ist, das Problem in die „praktische Anthropologie" verwiesen. Fällt es aber einmal dieser anheim — Kant hat es thatsächlich doch formell nicht dieser unterstellt — so wird es doch nicht genügend behandelt, denn diese soll sich offenbar auf einzelne Reflexionen über das, was die sittliche Erziehung hindert oder fördert, auf eine Sammlung von Anmerkungen beschränken und es wird alsdann das Bedürfnis gar nicht mehr empfunden, den Zusammenhang mit den grundlegenden Fragen der Ethik herzustellen. Ueberall ist es Kant schwer gefallen, den Uebergang von den transscendentalen Bedingungen des Sittengesetzes zu den empirischen zu machen. Wo er den Anlauf dazu nimmt, wie in der Methodenlehre der Kr. d. pr. V. oder in der Metaph. d. S., sind es doch nur Versuche, es fehlt die Vollständigkeit, vielleicht z. T. auch das Gefühl voller Sicherheit. Wo dagegen die Frage ganz vom empirischen Standpunkt aus in Angriff genommen wird, sind es mehr nur populäre Reflexionen, die als solche ganz hübsch sind, aber neben dem gewaltigen und durchgreifenden Geist der Ethik sich etwas dürftig ausnehmen.

Allein auch sachlich sind von der Ethik Entscheidungen getroffen, die konsequent verfolgt dem Problem den Boden zu entziehen drohen. Die Erziehung zur Sittlichkeit setzt die Möglichkeit einer Einwirkung auf den Zögling voraus; nun ruht aber die ganze Ethik auf der Forderung, dass der Mensch das Sittliche selbst aus sich hervorbringen soll und auf der Theorie, dass er als freies Vernunftwesen der Kausalität nicht unterworfen ist. Das ist eine Schwierigkeit, die im letzten Grund jede Pädagogik zu überwinden hat, welche tief genug geht, um mit dem Freiheitsproblem sich auseinanderzusetzen. Es ist aber offenbar, dass sie bei Kant ganz besonders stark hervortritt. Sittlichkeit ist nur da vorhanden, wo der Mensch autonom ist, sich dem selbstgegebenen Gesetz unterwirft; was nicht aus der eigenen sittlichen Ueberzeugung kommt, hat keinen

sittlichen Wert. Die Freiheit aber besteht im vollen Sinn bei Kant nur da, wo vom Menschen etwas Neues hervorgebracht, mit absoluter Spontaneität ein neuer Anfang gemacht wird. Wo hier eine Einwirkung anderer Menschen einsetzen soll, ist nicht zu erkennen. Betrachtet man den Menschen als intelligibles Wesen, so kann von einer Erziehung zur Sittlichkeit und weiter auch von einer sittlichen Entwicklung nicht die Rede sein. Also ist das Problem der Erziehung zum Sittlichen darauf angewiesen, den Menschen als empirisches Wesen zu nehmen; dann ist aber von vorn herein ausgeschlossen, dass eine Erzeugung des Sittlichen durch irgendwelche pädagogische Mittel stattfinden könne, denn es lässt sich gar nicht vorstellig machen, wie ein auf den empirischen Menschen ausgeübter Einfluss auf den intelligibeln wirken soll. Kant hat diese Schwierigkeit selbst empfunden. Das zeigt sich einmal darin, dass es nach der Tugendl. (IX, 230) keine unmittelbare Pflicht, für fremde Vollkommenheit zu sorgen, geben soll (s. o. Kap. IX). Weiter in den später zu besprechenden eigentümlichen Anschauungen über die Unmöglichkeit, eine sittliche Entwicklung mit voller Sicherheit zu konstatieren. Trotzdem war es Kants Absicht keineswegs, das Problem zu beseitigen. Er hat eine ausgleichende Formel gefunden, in welcher die Schwierigkeit anerkannt und doch das Problem, wenn auch in beschränktem Umfang festgehalten ist. Er bemerkt (Rel. 183 Anm.), wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellektuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern oder von dem Hindernis, welches die ersteren dem letzteren entgegenstellen, geredet werde, so dürfe dieser Einfluss zweier so ungleichartigen Prinzipien niemals als direkt gedacht werden. Der Einwirkung durch sinnliche Mittel — und zu solchen gehört in letzter Konsequenz alles, was die Erziehung aufbieten kann — zugänglich sind nur „die Erscheinungen des intellektuellen Prinzips“; hier ist die Kategorie von Ursache und Wirkung anwendbar. Kant denkt sich wohl die Sache näher so: wenn z. B. ein Gefühl kultiviert wird in der Erziehung, so wird dadurch der Mechanismus in der Sinnenwelt, dessen sich der reine Vernunftwille, das Ich als Noumenon, bedient, um sein Wollen in eine konkrete Handlung umzusetzen, diesem gefügiger gemacht, ein Hindernis für die Verwirklichung des Sittlichen wird entfernt und so indirekt die reine moralische Gesinnung befördert. Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass auf diese Weise die Schwierigkeit nicht gelöst ist. Denn das Streben der Erziehung zur Sittlichkeit geht ja eben auf die Heranbildung einer starken und lauteren Gesinnung selbst, und

bis zu dieser vorzudringen sollen ihre Mittel prinzipiell nicht im Stande sein. Ja, die ausgeführte Vorstellung bringt sogar noch einen falschen Schein mit sich, den Kant abgewiesen und doch keineswegs immer vermieden hat, als ob der reine Vernunftwille bei der empirischen Willensbestimmung als ein Faktor neben andern, diesen also gleichgeordnet, in das empirische zeitliche Leben eingreifen würde, während doch der Mensch als Noumenon ausserhalb der Zeit steht und keine Handlungen der ausserzeitlichen Vernunft in das Gebiet des durch die Zeit umschlossenen von der Kausalität bestimmten Verlaufs des psychischen Lebens eingreifen können. Nach der korrekten Auffassung ist der ganze empirische Charakter, wie auf der einen Seite vollständig Produkt des empirischen Kausalmechanismus, so auf der andern Seite als Ganzes Erscheinung des intelligibeln. Eine Einwirkung durch empirische Mittel trifft immer den empirischen Charakter, und den intelligibeln strenggenommen weder mittelbar noch unmittelbar.

Diese Schwierigkeiten und Bedenken sind hier nicht weiter zu verfolgen; vielmehr ist nun die Aufgabe, darzustellen, wie sich Kant auf diesem Wege einer mittelbaren Wirkung die Beförderung einer reinen sittlichen Gesinnung vorstellig macht. Es sind im Folgenden die mehr systematischen Ausführungen und die empirischen Regeln zusammengenommen, was sich aus dem hier zunächst vorliegenden, auf die psychologische Seite eingeschränkten Zweck rechtfertigt, ebenso die Aeusserungen der verschiedenen Schriften aus der kritischen Periode, da Differenzen weniger aus einer zeitlichen Entwicklung als aus dem Wechsel des Gesichtspunkts sich erklären.

Zuerst sind die Voraussetzungen für die sittliche Erziehung und Entwicklung zu besprechen: die menschlichen Anlagen, die eine solche ermöglichen und ihre Form bestimmen. Es sind diejenigen psychischen Beschaffenheiten, bei denen Kant besonders deutlich auf eine von der Willkür des Individuums unabhängige, seinem Bewusstsein sich mit Notwendigkeit aufdrängende und in allen gleiche Naturgrundlage hingewiesen hat. Es genügt, da das Einzelne schon in den vorangehenden Kapiteln ausgeführt worden ist, hier zu erinnern an das dort über Gewissen, Verbindlichkeit, Achtung u. s. w. Gesagte; weiter an die „ästhetischen Vorbegriffe" der Tugendlehre, wobei beachtenswert ist, dass hier die Voraussetzungen für die Entwicklung des Pflichtbegriffs nur auf dem Gebiet des Gefühls gefunden werden. Sodann aber muss nun auf die in sich zusammenhängende Darstellung eingegangen werden, welche die Rel. innerh. d. Gr.

d. bl. Vernunft von der moralischen Anlage gibt. Zuerst die Anlage zum Guten. Kant zählt (Rel. 25—27) eine dreifache Anlage zum Guten auf: die Anlage für die Tierheit des Menschen als eines lebenden, für die Menschheit als eines vernünftigen, für die Persönlichkeit als eines der Zurechnung fähigen Wesens. Die höhere Anlage baut sich je auf der tieferen Stufe auf. Unter der dritten versteht Kant die Anlage des Menschen, das Sittengesetz sich zur Maxime zu machen („Achtung", „moralisches Gefühl"). Alle drei Anlagen sind „ursprünglich", sofern sie zur Möglichkeit — wir würden sagen zum „Begriff" (vgl. Riehl, Der philos. Kritic. I, 17 f.) — der menschlichen Natur gehören. Sie sind Anlagen zum Guten, sofern sie „die Befolgung des moralischen Gesetzes befördern" — der Ausdruck scheint zumal für die zweite und dritte Anlage nicht zu passen, Kant wählt ihn wohl mit Absicht an Stelle von „ermöglichen", damit auch hier der Unterschied transscendentaler und empirischer Bedingungen gewahrt bleibe. Beachtenswert ist, dass hier die Neigungen — die in der ersten Anlage enthalten sind — als positive Mittel zur Beförderung (nicht Begründung) des Sittengesetzes anerkannt werden, dass die Vernunft im formalen Sinn für sich gestellt ist und dass in der dritten Anlage alles zusammengefasst ist, was die Anerkennung des Sittengesetzes im empirischen Subjekt vermittelt (Bewusstsein der Verbindlichkeit, Zurechnung, moralisches Gefühl, Gewissen, Achtung). Bezeichnend ist jedoch, dass in der Ausführung der ersten und zweiten Anlage (Rel. 25 f.) nicht der positive Wert für die Ausbildung zur Sittlichkeit hervorgehoben ist, sondern nur die Möglichkeit des Missbrauchs.

Dieser Anlage zum Guten stellt Kant zur Seite eine Anlage zum Bösen. Dieselbe wird als ein „Hang" zum Bösen bezeichnet und es wird dieser Begriff durch einige psychologische Distinktionen erläutert (Rel. 27 f.). Hang ist „der subjektive Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist", die „Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subjekt die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt". Zwischen dem Hang und der Neigung steht der Instinkt, der „ein gefühltes Bedürfnis ist, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat". So erhalten wir im Begehrungsvermögen eine Stufenleiter: Hang — Instinkt — Neigung, wozu als Steigerung noch die Leidenschaft kommt. Kant hat diese Bestimmungen nicht erst für die Lehre vom radikalen Bösen getroffen. Sie finden sich in der Hauptsache schon

in den Vorlesungen über Anthropologie, die Starke herausgegeben hat und die aus der Zeit vor dem Erscheinen der Kr. d. r. V. stammen. Hier wie auch in andern Schriften findet sich die Definition: Neigungen sind „angewöhnte Begierden“ (Imm. Kants Menschenkunde oder philos. Anthropol. ed. Starke, Leipz. 1831, p. 296; vgl. IX, 11, VII^{b} 170). Sodann wird in den Vorlesungen der Begriff „Hang“ auseinandergesetzt; er bedeutet „die innere Möglichkeit zu einer Neigung, d. i. die Naturanlage zur Neigung“ (ib. 299). Wie in der Anm., welche die zweite Ausgabe der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. beifügt (p. 28), wird gesagt, dass Neigung im Unterschied von Hang die Bekanntschaft mit dem Gegenstand voraussetze; auch das Beispiel der wilden Völker, die einen Hang zu berauschenden Dingen haben, der bei eintretender Gelegenheit zur Neigung wird, findet sich in den Vorlesungen wie in jener Anmerkung. Auch wird in den Vorlesungen bereits auf den Gebrauch des Begriffs „Hang“ für das vorliegende Problem aufmerksam gemacht: „Die Theologen sollten daher sagen, der Mensch habe einen Hang zum Bösen, nicht aber eine Neigung“ (ib. 299). Ebenso wird schon hier zwischen Hang und Neigung der Instinkt eingeschoben (299 f.): der Instinkt ist eine „plötzlich entstandene Begierde, ohne dass sie einen eingewurzelten Hang zu einem Gegenstande hat“ (296); ebenso wie in der Rel. innerh. wird hier hervorgehoben, dass der Instinkt die Bekanntschaft mit dem begehrten Gegenstand nicht voraussetzt (300). Auch wird hier den Bestimmungen über Hang, Instinkt, Neigung noch beigefügt: „Leidenschaften sind ausschweifende Neigungen“ (301). Dagegen ist der Unterschied zwischen Hang und Anlage, der in der Rel. innerh. gemacht wird, hier noch nicht ausgeprägt (Hang „die Naturanlage zur Neigung“ 299). In der Rel. innerh. wird nämlich so geschieden, dass der Hang im Unterschied von der Anlage „zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann“. Diese Distinktion ist nur im Zusammenhang der Lehre vom radikalen Bösen notwendig, in den Vorlesungen fehlen für sie noch die Voraussetzungen. Dagegen ist interessant, wie im übrigen Kant hier mit einem längst von ihm [1]) ausgebildeten Material psychologischer Begriffe operiert [2]).

1) Soviel ich sehe, stammt die Unterscheidung von Hang — Instinkt — Neigung von Kant selbst.

2) Es liegt hier ein Beleg für die Richtigkeit der von Erdmann

Der Hang zum Moralisch-Bösen ist ein „natürlicher", sofern er zum Charakter der Gattung gehört, aber er ist nicht aus dem Gattungsbegriff (dem Begriff eines Menschen überhaupt) abzuleiten, sonst wäre er notwendig, während er so „für die Menschheit überhaupt zufällig" ist (Rel. 28, 32). Es gibt drei Stufen, in denen dieser Hang sich ausprägt: Schwäche in Befolgung angenommener Maximen überhaupt, Hang zur Vermischung der moralischen mit unmoralischen Triebfedern, Hang den moralischen Triebfedern andere nichtmoralische vorzuziehen (Rel. 30 f.). Sein innerstes Wesen gibt sich in der dritten Stufe kund. Der Grund des Bösen kann nicht in der Sinnlichkeit, den natürlichen Neigungen, gefunden werden, denn diese sind angeboren, also nicht verschuldet und sie haben keine direkte Beziehung zum Bösen, da sie ebenso dem Sittlich-Guten dienen können, indem sie der Stoff sind, an dem die Tugend ihre Kraft erprobt. Ebensowenig in einer Verderbnis der das Sittengesetz gebenden Vernunft; denn in der Vernunft, die uns zum moralischen Gesetz verbindet und uns damit unsere Freiheit vor Augen hält, kann nicht zugleich der Grund der Abweichung vom Gesetz liegen (Rel. 35). Der moralisch-böse Hang besteht vielmehr darin, dass die Triebfedern der Sinnlichkeit als Bedingung der Triebfeder des moralischen Gesetzes übergeordnet werden (Rel. 37), dass der Mensch, des moralischen Gesetzes sich bewusst, die gelegentliche Abweichung von demselben in seine Maxime aufnimmt (ib. 32). Die Annahme eines solchen Hangs ist einerseits „That", sonst wäre sie nicht sittlich zuzurechnen; sie ist „intelligible That, bloss durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar", Annahme einer Maxime, für die ein weiterer Grund nicht angegeben werden kann, da ja ein solcher nur wiederum in einer weiter zurückliegenden Maxime gefunden werden könnte, wie wir ja auch von einer Grundeigenschaft unserer Natur keine weitere Ursache angeben können. Andererseits ist diese Annahme nicht eine einzelne empirische That, sondern sie ist der Grund einzelner empirischer in den Zeitverlauf fallender Thaten (Rel. 31). Dieser Hang ist „angeboren", sofern er sich sofort mit den ersten Regungen der Freiheit äussert (Rel. 38). Eine Folge dieses „radikalen Bösen" ist, dass

(Kants Reflexionen zur krit. Philos. I, 1, 55 f.) gemachten Bemerkung vor, dass die kritischen Schriften der Reihe nach das in der Anthropologie ursprünglich enthaltene Material in sich aufnehmen und so der später (1798) erschienenen „Anthropol. in pragmat. Hinsicht" den Stoff vorweg nehmen.

der Mensch die Neigung hat, sich über seinen sittlichen Zustand zu täuschen, dass er z. B. die Vermeidung des Bösen in empirischen Handlungen sich als sittliches Verdienst anrechnet, während die Denkungsart, der intelligible Charakter, schlecht ist und wenn er für sich allein massgebend wäre, zum Bösen geführt hätte, das so infolge äusserer, nicht von der Freiheit des Menschen abhängiger Umstände (mangelnde Gelegenheit u. s. w.) vermieden worden ist. Daher wird „die Zurechnung innerlich und äusserlich ganz ungewiss", „die moralische Urteilskraft . . . . verstimmt" (Rel. 39).

Zum Verständnis dieser Gedanken diene Folgendes[1]). Es wird gefragt nach dem Grund der Entstehung des Bösen im Menschen. Dieser wird nicht gefunden in einer Naturanlage, sondern in einer Maxime. Es wird nicht nach einer natürlichen Ursache und der psychologischen Entwicklung des Bösen geforscht, sondern das den einzelnen bösen Handlungen zu Grunde liegende Prinzip wird herausgestellt. Damit ist schon gesagt, in welchem Sinn überhaupt eine Antwort auf die aufgeworfene Frage gegeben wird. Nicht eine positive Erklärung; denn indem die bösen Handlungen auf eine Maxime zurückgeführt werden, welche die Willkür annimmt, werden wir auf die Freiheit verwiesen und hier ist eine Erklärung d. h. die Frage nach den weiter zurückliegenden Ursachen sinnlos. Vielmehr wird nur geantwortet: Der Grund des Bösen liegt nicht in natürlichen Verhältnissen (Sinnlichkeit), auch nicht in einer eine Umkehr prinzipiell unmöglich machenden Bösartigkeit der Gesinnung (einem „teuflischen Bösen"), sondern in einer die sittliche Triebfeder der nichtsittlichen unterordnenden Maxime. Wir werden also, während wir ursprünglich einen Hinweis auf eine Naturanlage erwarten, auf ein Prinzip aufmerksam gemacht, das uns nicht sowohl den „Zeitursprung" als den „Vernunftursprung" des Bösen (Rel. 44), nicht seine psychologische Voraussetzung, sondern seinen inneren Grund offenbart.

Diesen Bestimmungen liegt der tiefe Gedanke zu Grund, dass der Feind der Erziehung zum Guten nicht eine natürliche Beschaffenheit ist — die Neigungen und Triebe, so schlimm sie bei Kant beschuldigt werden, erschweren doch nur die Ausführung der guten Maximen, sie sind Gegner der Grundsätze überhaupt —, vielmehr die verkehrte Gesinnung selbst, der Missbrauch der Freiheit. Der

1) Cohen (Kants Begr. d. Ethik 297 ff.) hat den Grundgedanken der Lehre in richtiger Weise hervorgehoben. Doch glaube ich nicht, dass sie damit gegen alle Bedenken geschützt ist.

Grund des Bösen liegt nicht ausserhalb des Willens, sondern im Willen selbst (vgl. Rel. 58 Anm.). Denn das Böse hat eine notwendige Beziehung zum Guten, das Gute aber ist nur als Prädikat des Willens, nicht einer natürlichen Anlage denkbar. Es ist hier nicht der Ort, weiter auszuführen, welche unendliche Tragweite für die Auffassung des Bösen dieser Lehre zukommt. Nur darauf sei hingewiesen, dass Kant hier einer Anschauung Ausdruck gegeben hat, die in seiner Zeit eben nicht viel vorbereitet war; von dem Geist der herrschenden Glückseligkeitslehre hebt sich die Lehre vom moralischen Bösen scharf ab. Sie ist der Ausdruck einer Vertiefung in die sittliche Wirklichkeit, die nur an der Vertiefung des erkenntnistheoretischen Problems ihre Parallele hat.

Es liegt nahe, an die christliche Auffassung des Sittlich-Bösen zu erinnern. Man hat gewöhnlich die Lehre vom radikalen Bösen der Lehre von der Erbsünde zu nahe gerückt. Diese wird jedoch von Kant unbedingt ausgeschlossen (Rel. 41), von einem Fall des menschlichen Geistes in der Präexistenz ist ohnedem nicht die Rede. Kant ist hier nicht unmittelbar durch die christliche Lehre bestimmt, vielmehr ist die Lehre vom radikalen Bösen aus der Ethik selbst mit innerer Notwendigkeit herausgewachsen. Durch die gesteigerte Anforderung an alles, was als sittlich gut gelten will, wird der Blick für die tiefgreifende, prinzipielle Abweichung davon geschärft. Kant macht kein Hehl daraus, dass die Lehre eine breite empirische Grundlage hat in der Beobachtung des Bösen in der Menschennatur. Lässt sich das Vorhandensein des Sittlich-Guten mit Sicherheit in einer einzelnen Handlung nicht konstatieren, so fällt es dagegen nach Kant nicht schwer, aus dem eigenen und aus anderer Menschen Leben die vollgültigen Beweise für die Verkehrtheit der Maximen beizubringen. Hier tritt also die empirische Nachforschung in ihre Rechte (vergl. auch Rel. 24 u.). In ihrer konkreten Gestalt ist die Lehre vom radikalen Bösen durchaus bestimmt durch die eigentümliche Auffassung der Sittlichkeit und Freiheit bei Kant; auch der Zusammenhang mit der Lehre von der moralischen Zurechnung und Beurteilung liegt auf der Hand. Wie das Moralprinzip formal ist, so auch das den bösen Handlungen zu Grund liegende Prinzip, es handelt sich nur um Ueberordnung der einen oder andern Triebfeder, dagegen ist nicht entscheidend, dass die nichtsittliche Triebfeder ihren Stoff aus der Sinnlichkeit erhält, so wichtig das an sich ist. Somit liegt nicht eine Entlehnung aus der christlichen Lehre hier vor, sondern ein organischer Bestandteil

der praktischen Philosophie Kants. Dagegen ist vollständig richtig, dass sich in dieser Lehre, wie in andern Grundgedanken seiner Ethik, eine bemerkenswerte Berührung mit christlichen Grundgedanken herausstellt. Ich glaube, soviel hierüber schon verhandelt worden ist, diese Beziehung ist noch nicht durchweg deutlich gemacht worden, weil man sich vielfach an Aeusserlichkeiten, an äusserliche Unterschiede und äusserliche Aehnlichkeiten gehalten hat. Die Lehre vom radikalen Bösen ist nur der Punkt, an dem die Berührung am leichtesten bemerkt wird, sie greift tiefer. Dass thatsächlich bei der eigenen inneren Entwicklung Kants nach dieser Richtung hin christliche Einflüsse in hohem Grad mitgewirkt haben, ist wohl zweifellos. Die nie ausser Augen gelassene Vorsicht und ängstliche Scheu vor dem Einfluss eudämonistischer Motive auf dem Umweg durch die Religion haben Kant den Zusammenhang seiner Moral mit Grundgedanken der christlichen nicht genügend erkennen lassen.

Eine andere Frage ist, ob die Lehre in ihrer ausgeprägten Form nicht denselben Bedenken unterliegt, ja diese in erhöhtem Mass wachruft, die sich gegen die Freiheitslehre Kants und das Verhältnis, in das er den empirischen und den intelligibeln Charakter setzt, erheben lassen. Da dies zu untersuchen von der vorliegenden Aufgabe abführt, sei nur kurz darauf hingewiesen. Kant betrachtet das den bösen Handlungen zu Grund liegende Prinzip selbst wieder als entstanden durch eine That der Freiheit und zwar nicht eine einzelne empirische, sondern eine intelligible That. Zu dieser Anschauung nötigt die moralische Zurechnung. Dabei ist, wie schon in Kap. VI hervorgehoben wurde, der doppelte Begriff von Freiheit ganz offenkundig, denn eine Freiheit, die in der Annahme einer Maxime sich äussert, ist keine andere als die formale, und diese ist von der Freiheit, die in der Selbstbestimmung nach dem moralischen Gesetz besteht, prinzipiell verschieden. Sodann ist die Zurückführung auf eine „intelligible That“ — besser: die Betrachtung des bösen Prinzips unter diesem Gesichtspunkt trotz allen behutsamen Einschränkungen Kants immer wieder irreleitend und das Verhältnis zu den empirischen Thaten, in denen das Böse geschieht, nicht deutlich gemacht, das beweisen die vielen Missdeutungen dieser Lehre zur Genüge. Endlich ist auch hier die Vermittlung zwischen dem Prinzip des Bösen und seinen natürlichen Bedingungen und Voraussetzungen nicht vollzogen und Begriffe wie „Hang“ „angeboren“ u. a. erwecken trotz aller Vorsicht Kants

immer wieder die Erwartung, dass etwas dergleichen auch in der Lehre vom radikalen Bösen geboten werde.

Die Lehre von der Anlage zum Bösen mündet sehr bald in ein unlösbares Problem aus: warum diese „Verstimmung der Willkür" (Rel. 44) eintritt. Schon dadurch wird deutlich, welchem Zweck die ganze Lehre dient. Wenn die Frage nach der Ursache sofort abgeschnitten wird, so ist offenbar massgebend nicht ein Interesse der Erkenntnis, das doch nicht befriedigt würde, sondern ein praktisches Interesse. Die Lehre ist — und darum ist sie in diesen Zusammenhang eingereiht — durch das praktische Interesse der Erziehung zur Sittlickkeit bestimmt[1]). Dies nach zwei Seiten hin. Es soll dadurch die Ansicht von einer Verderbtheit des menschlichen Herzens, die zur Besserung keinen Raum lässt, abgewehrt werden. Das Prinzip des Bösen ist doch nur eine Verdrehung des guten Prinzips, beide stehen neben einander, der Uebergang aus dem ersten in das zweite ist ebensowenig zu erklären und vorstellig zu machen, wie umgekehrt; genauer angesehen setzt aber das Prinzip des Bösen das des Guten voraus. Die Besserung ist unbegreiflich, aber das Entstehen des Bösen ist es ebenso, ist das zweite wirklich, so ist die erste nicht unmöglich, wenn auch die Bedingungen fehlen, unter denen wir sie vorstellen. Dadurch scheidet Kant seine Auffassung ab von einer extremen Ausbildung der christlichen Lehre von der Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten. Aber auch das entgegengesetzte Extrem soll ausgeschlossen werden — und darauf liegt der Nachdruck — als ob die Sittlichkeit nur in der natürlichen Schwachheit ein Hindernis habe und die Erziehung mit der Voraussetzung einer natürlichen Gutartigkeit des Menschen rechnen könne. Damit zieht Kant mit Entschiedenheit eine Grenzlinie gegenüber dem Grundgedanken der Erziehungslehre Rousseaus. Die Erziehung zur Sittlichkeit hat durchweg zu arbeiten unter dem Gesichtspunkt des radikalen Bösen[2]) unter der Voraussetzung, dass ein unvertilgbarer Hang zum Bösen vorhanden ist, der „unablässige Gegenwirkung" fordert (vgl. Rel. 53). Dadurch ist der ganzen Erziehung und Entwicklung zum Sittlichen der Stempel eines rastlosen, nie zum vollen gesicherten Sieg führenden Kampfes aufgedrückt.

1) Das ist von Cohen (l. c.) vollkommen zutreffend hervorgehoben worden.

2) In der Ausführung seiner Pädagogik ist Kant allerdings von der Schärfe dieses Gedankens wieder abgegangen; vgl. z. B. Pädag. IX, 377.

Nachdem die Bedingungen und Anlagen für die moralische Erziehung angegeben worden sind, ist die weitere Aufgabe, die Mittel dieser Erziehung darzustellen. Die richtige Verbindung von Freiheit und Zwang herzustellen, ist eines der schwersten Probleme der Erziehung (Pädag. IX, 384, vgl. 417 und Erdmann, Reflex. Kants zur krit. Philos. I, 1, 194); die Ausbildung der Freiheit durch fremde Einwirkung, die Ausbildung eines Vermögens durch Uebung zur Stärke (IX, 244), das doch seinem Wesen nach quantitativen Massstäben nicht unterworfen ist, steht hier in Frage. Wodurch wird in einem fremden Bewusstsein die Sittlichkeit erzeugt? Der massgebende Gedanke Kants ist hier: auf keinem andern Weg, als auf dem im eigenen Bewusstsein die Moralität zu Stand kommt, also durch den reinen Gedanken der Pflicht, durch die von allen andern Triebfedern losgelöste Vorstellung, dass etwas Pflicht ist. Und zwar soll nicht in Form der Ermahnung die Pflicht vorgehalten werden — die Ermahnung ist langweilig, Erdm., Reflex. K.'s zur krit. Philos. I, 1, 172 — sondern durch die reine Darstellung der Pflicht wird der beste Erfolg erzielt (pr. 181, VII[a] 194 u.), alle andern Mittel sind doch „Umschweife"; würde dieses Mittel nicht helfen, so wäre überhaupt die Gründung der Moralität unmöglich (pr. 182). Ohne fremde Zusätze muss der reine Wille erst allein gekostet werden, dann die Zusätze bekommen; wer ihn nur in der Vermischung kennt, erniedrigt die Sinnlichkeit und gibt ihr nur den gemeinen Wert. Die reine Vorstellung der Pflicht allein führt zum Ziel, zur Gründung eines Charakters, und hat die nötige bewegende Kraft (pr. 182). Der Zusammenhang mit dem Grundgedanken der Ethik ist hier einleuchtend. Es ist wiederum das bloss formale Element, auf das alles ankommt, nicht der Inhalt einer Pflicht, der treibende Kraft hat, sondern die blosse Vorstellung, dass etwas Pflicht ist. Was bei der sittlichen Entscheidung als Motiv den Ausschlag geben soll, was für das sittliche Urteil massgebend ist, ist auch für die Erziehung zum Sittlichen das einzige Mittel. Wie das Sittengesetz nur auf eine Art begründet werden kann, nicht durch eine Häufung von Gründen, wie die sittliche Handlung nur auf eine Art entstehen kann, so auch die Erzeugung sittlicher Gesinnung in andern (vgl. IX, 251 f.). Das Mittel, die reine Pflichtvorstellung zu gewinnen, ist dasselbe wie dort, wo das eigene Handeln in Frage steht: man muss die Pflicht in scharfen Gegensatz bringen zu allen Neigungen, auch die gutartigen Neigungen lostrennen und die Pflicht mit Aufopferung verbunden darstellen. Wenn diese

Darstellung der Sittlichkeit das einzige Mittel ist, um reine sittliche Gesinnung zu gründen, so wird deutlich, wie für Kant seine ganze wissenschaftliche Arbeit unter den pädagogischen Gesichtspunkt eines Mittels für Begründung reiner Sittlichkeit tritt (vgl. oben Kap. I, p. 24) und es wird verständlich, warum Kant eine Ethik, die Neigungen unter die Bestimmungsgründe des Willens einmengen will, so unnachsichtlich verfolgt hat.

Allein damit ist nur ein Prinzip für die sittliche Erziehung im allgemeinen aufgestellt: es ist nicht gezeigt, wie diese reine Pflichtvorstellung übertragen werden kann und wie sie wirksam wird. Wo Kant darauf eingeht, sind es zwei „Vermögen" des Menschen, um deren Ausbildung es sich handelt: die Urteilskraft und das Gefühl. In der Ausbildung beider findet Kant die Aufgabe der sittlichen Erziehung, wo er im einzelnen auf sie eingeht und nicht bloss ihren idealen Richtungspunkt, sondern ihre realen Mittel abwägt.

Zunächst scheint sich als erstes Mittel die Belehrung darzubieten. Kant hat auch auf dieses aufmerksam gemacht. Er wünscht für den noch rohen Zögling als erstes Mittel der Bildung einen moralischen Katechismus. Sein eigener Entwurf — er war wohl zu dieser Form durch Rousseaus Emil angeregt — ist übrigens sehr doktrinär und abstrakt gehalten (IX, 347—50). Allein schon hier wird in Aussicht genommen, durch kasuistische Fragen das eigene Nachdenken in Anspruch zu nehmen und so fällt denn das Schwergewicht nicht auf die einfache Belehrung, sondern auf die Ausbildung der moralischen Urteilskraft. So ist schon Grundl. VIII. 6 gesagt, es sei „durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft" erforderlich, „um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie — die moralischen Gesetze — ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen". Man beachte, wie hier nicht allein die Anwendung der vom Subjekt bereits anerkannten sittlichen Gesetze, sondern auch die Anerkennung selbst durch die Urteilskraft vermittelt wird.

Der Ausbildung der Urteilskraft steht jedoch eine eigentümliche Schwierigkeit entgegen: dieselbe kann nicht gelehrt, nur geübt werden. Es ist hier die klassische Ausführung über die Urteilskraft r 139 f. zu vergleichen (ähnlich VII[a] 177, vgl. übrigens schon Anthropol. ed. Starke p. 209). Der Verstand kann belehrt werden, die Urteilskraft nicht, denn die Subsumption eines einzelnen Falles unter eine Regel kann durch keine Regel hinreichend bestimmt werden, da man alsdann einen regressus in infinitum erhalten würde.

Sie ist vielmehr ein angeborenes Talent, das nur durch die Praxis ausgebildet werden kann. So ist auch die moralische Urteilskraft auszubilden, nicht durch Belehrung, sondern durch Anwendung. Dabei ist der einfache praktische Verstand keineswegs dem gelehrten nachgesetzt, im Gegenteil: gerade auf sittlichem Gebiet ist die „natürliche" Urteilskraft beim gemeinen Mann zu finden, „der gesunde Verstand ist praktisch, weil er die Applikation der Regeln auf die casus versteht" (Erdmann, Refl. K.'s zur krit. Philos. I, 1, 110). Dem Zögling einzelne sittliche Regeln einzuprägen ist nur die Aufgabe der untersten Stufe, Regeln sind „der Gängelwagen der Unmündigen", der Erwachsene handelt nach Maximen (ib. 175), d. h. er bestimmt mit seiner Urteilskraft den Fall, der unter der Regel ist.

Wie kann die Urteilskraft, die doch auf eigener Thätigkeit und in letzter Linie auf einem angeborenen Talent ruht, in andern geweckt und geübt werden? Hier macht Kant auf den Wert der Beispiele aufmerksam, auf deren Nutzen für die moralische Erziehung schon Wolff (Vern. Ged. von der Menschen etc. § 373) hingewiesen hat. Sie dienen nicht sowohl dazu, unmittelbar zur Nachahmung zu reizen (nur für den noch rohen Zögling haben sie diese Bedeutung IX, 345), als dazu, die Urteilskraft zu erwecken; denn für den Verstand, der nur die allgemeine Regel vorstellt, sind sie eher schädlich (r 140). Wie häufig, stellt Kant auch hier eine Distinktion auf zwischen Begriffen, die sonst synonym gebraucht werden, er scheidet Beispiel und Exempel: letzteres ist ein besonderer Fall einer praktischen Regel, sofern diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt, ersteres ist nur das Konkrete, das unter dem Allgemeinen nach Begriffen enthalten ist, die theoretische Darstellung eines Begriffs (IX. 346 Anm.). Kant geht bei der Verwendung der Exempel von der Thatsache aus, dass im moralischen Urteil über Personen und Handlungen die Menschen (auch die ungelehrten) einen ungewöhnlichen Grad von Scharfsinn entfalten, wenn es gilt die Reinheit des Beweggrundes zu prüfen. Diesen Trieb soll der Erzieher ausnützen, um an Beispielen aus Biographien die Beurteilung der Zöglinge in Thätigkeit zu setzen (pr. 183). Die Beispiele geben Gelegenheit, die verschiedenen Arten von Pflichten unterscheiden zu lassen, die „wesentliche" Rechtspflicht und die „ausserwesentliche" Liebespflicht [1]) (pr. 190). Vor allem ist die

1) Man sieht, wie hier die Unterscheidung von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten eine ganz eigentümliche Färbung annimmt.

Aufmerksamkeit bei den Beispielen zu richten auf die Reinheit des Motivs der Handlung. Es geschieht dies dadurch, dass alle Motive der Glückseligkeit eines um das andere in gehöriger Steigerung auf die andere Seite gebracht werden, so dass für die Handlung kein Motiv der Neigung mehr spricht. Die Wirkung auf den Zögling wird zunächst negativ sein: er sieht keine Triebfedern der Neigung als Bestimmungsgründe, allmählich entwickelt sich — hier ist immer der Sprung in der Gedankenverknüpfung — das positive Bewusstsein des Gesetzes in ihm (pr. 190). Kant zeigt das an dem bei ihm beliebten Beispiel des ehrlichen Mannes: ein solcher soll zum Verleumden gebracht werden, nun wird auf die Wagschale, die dafür spricht, ein eudämonistisches Motiv um das andere gelegt, Aussicht auf Belohnung, Androhung der Strafe, Zureden der Freunde, die Not seiner Familie — bis auf der andern sich nichts mehr befindet, als der blosse Gedanke der Pflicht. Um den Eindruck dieses Exempels deutlich zu machen, muss Kant doch immer auf das Gefühl zurückgreifen — die nahe Beziehung zwischen Urteilskraft und Gefühl tritt auch hier zu Tage — und er stellt die Skala auf: Billigung — Bewunderung — Erstaunen — Verehrung und Wunsch, selbst so zu sein (pr. 186 f.). Man sieht, wie sich in solchen Ausführungen der Trieb, die sittliche Erziehung in concreto anschaulich zu machen und das Streben, der Autonomie des sittlichen Handelns nie zu nahe zu treten, die Wage halten. Meist hat Kant doch den Wert der Beispiele sehr eingeschränkt. Beispiele können „zur unvollkommenen Erläuterung dienen"; wenn einem das Muster der Tugend vor Augen gestellt wird, muss er doch „das wahre Original in seinem Kopf haben" (r 275). Nicht ein zur Nachahmung begeisterndes Vorbild sollen die Beispiele sein, sie sollen im Grunde nur die Thunlichkeit einer solchen Handlungsweise deutlich machen (IX, 345, 428, r 275). Der Antrieb muss am Ende immer aus der eigenen Vernunft kommen, die Urteilskraft kann nur dazu dienen, die schlummernde Kraft zu entwickeln und ihr die rechte Bahn zu weisen. Dass der Urteilskraft diese wichtige Stelle in der sittlichen Bildung zufällt, ist einmal daraus verständlich, dass sie ihrem Wesen nach selbst „praktisch" ist und mit dem Willen und dem Gefühl in naher Verbindung steht, sodann

---

Der Wertunterschied zwischen beiden wird so verschärft, dass die letzteren geradezu „ausserwesentlich" werden. Im ersten Ansatz der Unterscheidung lag das noch nicht, wenn gleich die Bevorzugung der Rechtspflicht ganz dem Geist der Kantischen Ethik entspricht.

daraus, dass ihr die Reflexion, ob eine Handlungsweise sittlich ist, zufällt (s. o. Kap. IV).

Wie schon angedeutet, tritt sodann neben die Urteilskraft das Gefühl. Mit der Lust als Erziehungsmittel hat schon Wolff operiert (Vern. Ged. von der Menschen etc. § 389) und die Popularphilosophie hat nur allzuviel Gebrauch davon gemacht. Kant selbst hat noch in den Fragmenten (XI, 230) den Rat gegeben, man solle bei der Erziehung zur Sittlichkeit zunächst die Empfindung entwickeln und nicht die Regel. Dagegen wird in der Ethik der kritischen Periode überall das Dilemma aufs schärfste herausgestellt: soll die Sittlichkeit auf Gefühlen oder auf Grundsätzen aufgebaut werden? Dass allein das letztere zum Ziel führt, ist ein Grundgedanke seiner Moral. Das Gefühl hat fürs erste keinen Wert, denn es ist nicht erworben, der Mensch ist in ihm passiv; natürliche Gutartigkeit, Neigung zu Mitleid u. s. w. ist Naturgabe, Sympathie gehört zum Temperament (IX, 423), Neigungen und Gefühle sind unwillkürlich (Erdm. Refl. K.'s zur krit. Phil. I, 1, 169), „das gute Naturell ist passiv gut, der gute Charakter aktiv gut" (ib. 175). Das sittlich Gute ist nur da vorhanden, wo mit dem Bewusstsein, dass eine Handlungsweise gut ist, also mit Bewusstsein des Grundes gehandelt wird (IX, 410). Ferner ist eine auf das Gefühl gegründete Sittlichkeit nicht zuverlässig: das gute Herz ist wie Wachs, der verschiedensten Formung fähig (Refl. l. c. I, 1, 165 f.); es gibt im einzelnen Fall keine sichere Entscheidung, „die Gutherzigkeit ist unbestimmt, nur die Rechtschaffenheit . . . ist bestimmt" (ib. 166). Die Unbrauchbarkeit des Gefühls wird auch durch eine psychologische Reflexion begründet (pr. 188): alle Gefühle, besonders die, welche eine ungewohnte Anstrengung bewirken, müssen in dem Augenblick ihrer Heftigkeit ihre Wirkung thun, nachher ist eine um so grössere Ermattung die Folge. Daher lautet das Endurteil: „Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht" (pr. 142), nur Grundsätze ermöglichen das Bewusstsein der moralischen Gesinnung (pr. 188).

Werden eudämonistische Motive, z. B. der Hinweis auf Lohn, zur Pflanzung sittlicher Gesinnung verwendet, so wird gerade die Eigentümlichkeit des Sittlichen verfehlt. Denn die sittlichen, unbedingt verpflichtenden Gebote werden alsdann verwandelt in „Anratungen zum Behuf unserer Begierden" (pr. 30), das Gebot wird auf etwas ausser ihm Liegendes, dessen Wert für das Bewusstsein vorausgesetzt wird, gegründet, dann ist es nicht mehr unbedingt

gültig. Das schlimmste ist die Vermischung moralischer und eudämonistischer Triebfedern: indem man die Arznei kräftig machen will, verdirbt man sie (VIII, 34 Anm.); durch den unächten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe (ib. 54 Anm.) nimmt man der Tugend Kraft und Einfluss. Mit bitteren Worten klagt hier Kant seine eigene Zeit an, welche das Gute mit schmelzenden, weichherzigen Gefühlen oder mit hochfliegenden und aufblähenden Anmassungen zu gründen hoffe. die doch das Herz eher welk als stark machen (pr. 188). Die Manier der Popularphilosophen, aber hinter ihnen auch Shaftesburys. wird dadurch getroffen (vgl. Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend, Uebers. Berlin 1747, p. 117 ff.); sie alle suchen für die Tugend durch Anpreisung der mit ihr verbundenen Glückseligkeit zu werben.

Die letzte Konsequenz wäre, das Gefühl von der Erzeugung sittlicher Gesinnung vollständig auszuschliessen, da es doch das Sittliche nicht hervorbringen kann und der etwa vorhandene Nutzen einzelner die Sittlichkeit fördernder Empfindungen durch den Schaden, die Gefahr der Trübung der Motive, weit überwogen wird. Und wo es auf die Ausübung der Tugend ankommt, will Kant in der That auf die Mitwirkung der Gefühle so viel als möglich verzichten. Er verlangt eine „moralische Apathie", d. h. bei Ausübung der Pflicht soll sich das Gemüt in Ruhe befinden (IX, 256 f.. VII^b 173). Insbesondere sind die gesteigerten Neigungen, die Affekte, der Pflichterfüllung schädlich. Kant macht dabei von seiner Scheidung zwischen Affekt und Leidenschaft (IX, 256 f., VII^b 170 ff.) Gebrauch [1]). Die Leidenschaften, die dem Begehrungsvermögen angehören, sind wegzuräumen, die Affekte zu zähmen, die Leidenschaften müssen ausgerottet, die Neigungen beherrscht werden (IX, 257 f., 423). Soweit hat das Gefühl für die Sittlichkeit nur negative Bedeutung: das Sittengesetz soll die Sinnlichkeit beherrschen.

---

1) Kant hat diese Scheidung in seiner Weise ausgebildet und legt grossen Wert auf sie (Anthrop. ed. Starke, 1831, p. 303 f.: „Affekte und Leidenschaften werden so häufig als gleichbedeutend angenommen, dass sogar Philosophen hierin fehlen; sie sind aber so wesentlich von einander unterschieden und die richtige Unterscheidung derselben hat so wesentlichen Einfluss auf das Leben des Menschen, und auf die Bildung des Umgangs" . .) Uebrigens sagt er selbst (ib 302): „Hutcheson hat diesen Unterschied zuerst bemerkt". Er denkt dabei wohl an Hutcheson Essay on the nature and conduct of passions and affections. Uebers Leipzig 1760, pag. 33 f.

Allein für die Ausbildung zur Sittlichkeit will Kant auch das Gefühl benützen und hier räumt er ihm eine positive Bedeutung ein. Zunächst wird eine Art intellektueller Befriedigung an der Beschäftigung mit der Sittlichkeit erzeugt. Kant knüpft hier an das über die Urteilskraft Ausgeführte an (pr. 191 f., vgl. IX, 351). Lässt man den Zögling sich mit Beispielen moralischer Handlungsweise beschäftigen, so gewinnt er diese Beschäftigung lieb, denn jede Ausbildung der Erkenntniskraft bereitet dem Subjekt Vergnügen. Es ist das noch kein Interesse am Moralischen selbst, sondern nur eine Befriedigung infolge der Harmonie und der Stärkung unserer Erkenntniskräfte (Verstand und Urteilskraft); dieses Wohlgefallen lässt sich auch andern mitteilen, die Existenz des Objekts bleibt dabei gleichgültig. Man bemerkt leicht die Analogie dieses Wohlgefallens mit dem ästhetischen.

Eine etwas andere Wendung ist es, wenn Kant die Ausbildung einer Bewunderung für das moralische Gesetz zur Aufgabe macht. Indem die Urteilskraft an Beispielen ausgeübt wird, wird naturgemäss auch die Einbildungskraft rege gemacht — diese erhält somit hier auch eine Beziehung zur Sittlichkeit — und dadurch wird schliesslich ein dauerhafter Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheus auf der andern Seite erzielt, „die eine gute Grundlage des eigenen moralischen Lebenswandels bilden“ (pr. 184). Ebenso wird am Schluss des moralischen Katechismus (IX, 351) darauf gerechnet, dass „Erhebung“ eintritt: „was ist das in dir, das über dich so Meister ist?“ Eine Bewunderung des unerforschlichen Ursprungs des moralischen Gefühls (IX, 247) soll hervorgerufen werden. „Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Gesinnung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnung vorzüglich anzupreisen, weil es dem angeborenen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür gerade entgegenwirkt“ (Rel. 53). Die richtige Auflösung der Frage: wie wird ein neuer Mensch? findet Kant in der Benützung der Bewunderung für die moralische Anlage, im Hinweis auf die Ueberlegenheit des übersinnlichen über den sinnlichen Menschen (Streit der Fakultäten X, 314 f.). Doch fehlen auch hier die einschränkenden Bestimmungen nicht. Die Bewunderung darf nicht so erregt werden, dass die Handlung den Schein des Ueberverdienstlichen erhält, sondern sie muss auf die einfache Pflichterfüllung gerichtet werden: Die Beispiele sollen nicht sowohl auf die Seelenerhebung als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter die Pflicht

aufmerksam machen (pr. 185 f.). Stellt man einfach grossmütige, „edle" Handlungen vor die Augen der Kinder, so erzieht man Romanhelden (pr. 185), Phantasten (pr. 188), Volontäre in der Pflichterfüllung. Wird durch solche Beispiele ein Enthusiasmus für die Tugend wachgerufen, so ist das die scheinbare Stärke eines Fieberkranken (IX. 258). Den berechtigten Enthusiasmus des guten Vorsatzes ist Kant dem Gefühl zu entziehen und dem Begehrungsvermögen zuzuteilen geneigt (VII^{b} 173).

Kant gibt dem Gefühl, das die sittliche Gesinnung vorbereiten soll, eine lebhaftere Färbung, indem er es mit dem eigenen Ich in Verbindung bringt: die Pflege der Selbstachtung, der auf Erfüllung der Pflicht sich gründenden Selbstzufriedenheit, bildet einen Teil der moralischen Erziehung. Zum Teil wird das so dargestellt, dass eudämonistische Gefühle anklingen. Das Gefühl der Unabhängigkeit unserer intelligibeln Natur von allen sinnlichen Anreizen, der Seelengrösse, zu der wir bestimmt sind, muss uns für den Verzicht zu Gunsten der Pflicht entschädigen (pr. 182); die Aussicht auf ein Gesetz, das alle Neigungen ausschliesst, erregt in uns Aussicht auf Befreiung von der mancherlei Unzufriedenheit, die der Dienst der Neigungen mit sich bringt (pr. 192). Auch hier ist der Einfluss nur indirekt und zunächst negativ, erst in zweiter Linie wird positiv die Selbstzufriedenheit rege, diese aber erst auf Grund der schon geschehenen Pflichterfüllung. Es ist Pflicht, das auf die öftere Ausübung der Pflicht folgende Gefühl der Selbstzufriedenheit zu kultivieren (pr. 47). „Man muss wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können" (ib.).

Ueberblickt man diese Gedankenlinien, in denen das Gefühl für die moralische Erziehung verwertet wird, so fällt die Analogie mit dem Gefühl der Achtung sofort auf. Beidemal (vergl. Kap. VII) eine grosse Aengstlichkeit, das positive Gefühl der Lust wird in zweite Linie gestellt und nicht unmittelbar mit dem sittlichen Wollen verbunden. Auch die verschiedene Ausprägung der Achtung kehrt hier wieder: das einemal ist das Gefühl nur die Begleiterscheinung eines Gedankens (hier der Thätigkeit der Urteilskraft), dann wird es der Bewunderung angenähert, und endlich auch in Beziehung gesetzt zum lebendigen Selbstgefühl der einzelnen Person. Das Gefühl der Achtung unmittelbar durch moralische Erziehung herzustellen ist unmöglich; genug wenn eine Gefühlsdisposition herbeigeführt wird, die der Moralität nicht schadet und indirekt nützt.

Letzteres geschieht weiterhin auch dadurch, dass die Empfindungen, die unmittelbar der Moralität dienen, gestärkt werden. Einmal das Gewissen: man soll sich gewöhnen auf die Stimme des inneren Richters zu hören, IX, 259. Hier erhalten nun auch die auf fremdes Wohl gerichteten Empfindungen wieder höhere Bedeutung: das Mitgefühl ist „eine der Moralität sehr diensame natürliche Anlage". Ueberhaupt kann die Neigung zum Pflichtmässigen immerhin „die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern" (pr. 142).

Sodann hat Kant auch die Bedeutung der frohen Gemütsstimmung für die Entwicklung der Sittlichkeit gewürdigt, vor allem in der Auseinandersetzung mit Schiller (Rel. 22 Anm.) und in der ethischen Asketik (IX, 353 f.). Was man nicht gern, sondern erzwungen thut, hat keinen inneren Wert. Eine positive Fröhlichkeit ist der rechte Boden für die Tugend; fehlt sie, so ist man nicht gewiss, das Gute auch wirklich liebgewonnen zu haben. In dieser Beziehung will Kant die Stoiker durch Epikur ergänzt wissen.

Endlich kann, wie natürlich ist, Kant auch die Mitwirkung eudämonistischer Triebfedern, wie sie in der Strafe angewandt werden, nicht völlig entbehren. Als Vorbereitung für das Sittliche und als vorläufig angewandte Surrogate sind die Strafen notwendig (pr. 182, VII^{b} 173). Aber auch nachher wird die Strafe nicht völlig verworfen, trotz dem Grundsatz: „Wenn man Moralität gründen will, so muss man nicht strafen. Moralität ist etwas so heiliges und erhabenes, dass man sie nicht so wegwerfen und mit Disziplin in einen Rang setzen darf" (IX, 216). Es gibt doch eine moralische Strafe, die darin besteht, dass man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hilfsmittel der Moralität ist, Abbruch thut; „diese Neigungen müssen so viel als möglich erhalten werden" (IX, 418). So muss man ein Kind, das gelogen hat, mit Verachtung strafen (IX, 416, 418). Als „vehicula des reinen Willens" werden anerkannt „Ehre, Geselligkeit und Sympathie" (Erdmann Refl. K.'s I, 1, 172). Das klingt doch wesentlich anders, als die These, dass alle Neigungen als solche zur Moralität nichts beitragen können.

Auch auf die Beihilfe, die der Moralität durch die Kunst und die Religion geleistet wird, ist hinzuweisen. Der Einfluss des Schönen und Erhabenen ist schon oben angedeutet worden. Indem dieses den Menschen vom bloss Nützlichen und sinnlich Angenehmen, von der pathologischen Lust abzieht, gewöhnt es ihn an ein uninteressiertes Wohlgefallen, das die Brücke zum sittlichen

Handeln bilden kann (vergl. z. B. IX, 300). „Eine Aesthetik der Sitten ist zwar nicht ein Teil, aber doch eine subjektive Darstellung der Metaphysik derselben: wo die Gefühle, welche die nötigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen, z. B. Eckel, Grauen u. s. w., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen, um der bloss-sinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen“ (IX, 255). Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten (Urt. 230); trotz den Unterschieden im Einzelnen gefallen beide unmittelbar, bei beiden ist das Urteil nicht durch ein Interesse bestimmt, bei beiden liegt eine Uebereinstimmung der Seelenvermögen zu Grund (beim Schönen die Harmonie zwischen der frei waltenden Einbildungskraft und dem gesetzmässigen Verstand, beim sittlichen Wollen eine Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst, genauer des individuellen Wollens mit dem allgemeinen Vernunftwillen), bei beiden endlich wird auf Allgemeingültigkeit gerechnet (Urt. 231 f., vergl. VII^{b} 161 f.). „Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich“ (Urt. 232).

Während diese Eingliederung des Aesthetischen in die Erziehung zum Moralischen in die Tiefe geht und in ihrem Kern zutrifft, lässt sich das von der Stellung der Religion weniger sagen. Das religiöse Gefühl wird sehr vorsichtig verwendet, seine Kraft bleibt bei Kant unbenützt, obgleich die ganze Religion als Hilfsmittel für die Erziehung zur Sittlichkeit anerkannt ist. Ihre Eigenart kommt so wenig zur Geltung, dass sie auch als Hilfsmittel keinen grossen Wert hat. Die Furcht, durch die Religion dringe der Eudämonismus in die Moral ein, hat Kants ganze Stellungnahme von Anfang bis zu Ende beeinflusst. In der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft wird gleich zu Anfang erklärt: zu ihrem eigenen Zweck bedarf die Moral der Religion nicht, „weder objektiv was das Wollen, noch subjektiv was das Können betrifft“ (Rel. 3). Man soll dem Kind frühe Religionsbegriffe beibringen, aber nur weil es doch von ihnen hört, sonst wäre es besser, seinen Blick zunächst auf die Welt und die Menschen zu richten. Die Moralität muss vorangehen, ohne sie ist die Religion Aberglaube; die religiösen Begriffe, die man den Kindern beibringen soll, müssen mehr negativ als positiv sein (IX, 431, vergl. Erdm. Reflex. I, 1, 294).

Ueberblickt man diese Ausführungen Kants, so ist auch hier ein Schwanken zwischen Benützung der Mitwirkung

des Gefühls bei der moralischen Erziehung und Verzicht auf dieselbe zu bemerken. Es wird „einige Beihilfe“ von der Seite der Sinnlichkeit angenommen, aber immer sehr vorsichtig benützt und gerade die verschiedenen Versuche, die Kant macht, um die empirische Entwicklung des Sittlichen zu veranschaulichen, sind ein indirekter Beweis, wie scharf der Unterschied zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ausgeprägt ist.

Eine weitere Frage ist, wie Kant sich die sittliche Entwicklung und ihr Ziel vorgestellt hat. Bei der Aufstellung eines Ziels der Entwicklung zur Sittlichkeit tritt wiederum das formale Element in den Vordergrund. Die erste Aufgabe ist Ausbildung eines Charakters (VII^b 226). Zuerst muss man einen Charakter überhaupt bilden, dann einen guten Charakter (Erdm., Refl. I, 1, 195; Anthrop. ed. Starke 346); selbst der böse Charakter ist noch ein Gegenstand der Bewunderung (VII^b 223). Dieser Begriff hat durch Kant eine Vertiefung und konsequente Ausgestaltung erfahren. Einmal ist darin ausgedrückt, dass das Handeln sich nach festen Maximen vollzieht: Charakter ist „praktisch konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen“ (pr. 182), „das Vermögen der Freiheit, sich aller Neigungen nach einer Regel zu bedienen“ (Erdmann, Reflex. I, 1, 169), er ist „das, was alle Neigungen unter eine Regel bringt“ (ib. 170). Sodann erhält dadurch das ganze Leben des Menschen eine innere Einheit: alles Handeln geschieht nach Maximen, alle Maximen sind Ausfluss einer Gesinnung; in jedem Handeln bildet sich die Gesinnung neu. Darum ist ferner die Ausbildung eines Charakters eine That der Freiheit, jeder Charakter ist selbstgeschaffen, die Maximen sind nicht entlehnt, sondern von der eigenen Spontaneität erzeugt: „ein Mann von Prinzipien . . . . hat Abscheu vor fremden Maximen“ (Erdmann, Reflex. I, 1, 177). So wird auch von hier aus die Konsequenz verständlich, dass es bei Kant ein sittliches Handeln aus Gewohnheit nicht gibt[1]). Erfolgt ein Handeln aus Gewohnheit, so ist es ein Mechanismus, keine That der Freiheit (IX, 228, 250, 345). So kann Kant sagen: „Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch immer von vorne an“ (IX, 258); aber das erste wird nur dadurch deutlich gemacht, dass ein unerreichbares Ideal da ist, dem sich beständig anzunähern Pflicht

1) Der Ansatz zu dieser Aufstellung findet sich schon vor der Ausbildung der Ethik, vgl Anthrop. ed. Starke 1831. p. 53: „Gute Handlungen verlieren ihren Wert, wenn sie als eine Ausübung der Angewohnheit angesehen werden“.

ist; das zweite ist von Kants Bestimmungen aus wohl verständlich. Indem der Mensch sich einen Charakter erwirbt, wird er eine Persönlichkeit. Es ist schon hervorgehoben worden, wie auch in diesem Begriff die individuellen Unterschiede ausgelöscht sind und der formale Charakter der Kantischen Ethik hervortritt. Ebenso zeigt sich hier, dass sein ethisches Ideal ganz überwiegend für das männliche Geschlecht berechnet ist. Dabei ist er bis zur Ungerechtigkeit scharf gegen die weibliche Art, die Sittlichkeit in sich auszubilden, z. B. Erdmann, Reflex. I, 1, 175: „Alle Menschen haben eine Gemütsart, aber verschiedene keinen Charakter (ausgenommen einen bösen) z. B. die Weiber"; Anthrop. ed. Starke 347: „Beim schönen Geschlecht muss man vorzüglich ein gutes Sentiment zu gründen suchen, da dasselbe es wohl nie bis zum guten Charakter bringt". Nächstdem kommen am schlechtesten weg die Poeten: „Die alles auf Gefühle reduzieren (Poeten), haben keinen Charakter" (ib. 178; VII[b] 225).

Frägt man weiter nach dem Inhalt des guten Charakters, so taucht hier zunächst wieder die Forderung einer harmonischen Ausbildung aller Kräfte auf, wobei freilich sofort wieder der Wertunterschied eingeführt wird: die unteren Kräfte sollen nur nebenbei kultiviert werden (IX, 406). Wo die Eigentümlichkeit des sittlichen Ideals geschildert wird, wird hievon kein Gebrauch gemacht. Hier treten vor allem doch zwei Züge hervor, in dem einen haben die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, in dem andern die gegen die Nebenmenschen ihren Mittelpunkt: Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Nicht nur dass in der Erziehung zur Sittlichkeit die Pflege der Wahrhaftigkeit eine besonders wichtige Stelle einnimmt (z. B. IX, 416, 418, Erdmann, Reflex. I, 1, 194), auch zum Charakter selbst steht sie in besonders naher Beziehung: „Wahrhaftigkeit im Innern des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden andern sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewusstseins eines Menschen, dass er einen Charakter hat" (IX, 226). Welche Folge das für die Selbstprüfung hat, ist schon angedeutet worden. Ebenso soll das Kind schon das Recht der Menschen achten lernen (Erdmann, Reflex. I, 1, 194), der Sinn für das Recht des andern, nicht die Sympathie ist zuerst auszubilden (IX, 416); ein Katechismus des Rechts ist notwendig (IX, 427).

Auch an diesen beiden Tugenden lässt sich der formale Charakter der Ethik Kants bemerken. Aber der Grund, warum Kant sie so sehr in den Mittelpunkt rückt, liegt tiefer. In grossartiger

Weise hat Kant hier seine persönlichen Charaktereigenschaften in seinem System niedergelegt. Eucken (Die Lebensanschauungen der grossen Denker, p. 448 ff.) hat trefflich ausgeführt, wie beide sich auch in seinen Schriften ausprägen. Indem Kant der Glückseligkeitstheorie und der Anpreisung der Sympathie die Wahrhaftigkeit und die Gerechtigkeit gegenüberstellt, hat er das herrschende Sittlichkeitsideal selbst umgeändert und vertieft, ein „Lehrer im Ideal".

Eine weitere Eigenschaft des sittlichen Ideals, wie es Kant sich vorstellt, liegt in dem Verhältnis des Willens zum Gesetz. Das höchste Ziel ist die Heiligkeit: Wille und Gesetz sollen von selbst übereinstimmen. Die Willkür soll keiner Maxime fähig sein, die nicht zum objektiven Gesetz tauglich ist. Auf dieser Stufe der Entwicklung fallen die Begriffe weg, die den Widerstand der Neigungen gegen das Gesetz bezeichnen, wie Pflicht, Verbindlichkeit, Imperativ u. s. w. (pr. 39). An die Stelle der Achtung vor dem Gesetz tritt die Liebe zu dem Gesetz (pr. 102 med., IX, 259).

Je mehr in diesem Ideal der scharfe Gegensatz zwischen Wollen und Sollen gemildert ist, um so schwieriger ist es, die Entwicklung zu diesem Ideal hin denkbar zu machen. Wo alle Gewöhnung im Sittlichen verworfen wird, alle Naturgrundlage der Sittlichkeit zurücktritt, wie ist da eine solche Entwicklung vorzustellen? Und wie kann aus der alle Vertraulichkeit ausschliessenden Achtung vor dem Gesetz die Liebe zum Gesetz hervorgehen?

Die Annahme eines guten Charakters und damit die entscheidende Wendung vom Bösen zum Guten geschieht nach Kant nicht durch eine allmähliche Reform, sondern durch eine Revolution, eine plötzliche Aenderung der Denkungsart; es ist eine Art „Wiedergeburt" (Rel. 49). Sie besteht darin, dass das Sittengesetz wieder als zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür angenommen wird. Wir erhalten so zwei Reihen: in der Erscheinung stellt sich die Wendung zum Guten als allmähliche Reform dar, als ein beständiges Fortschreiten in der Ueberwindung der sinnlichen Triebfedern; sieht man dagegen auf den intelligibeln Charakter, so ist es eine prinzipielle Umwandlung, eine Revolution. So tief auch dieser Gedanke Kants geht, so bereitet er doch im Zusammenhang seiner Lehre ernste Schwierigkeiten. Es mag auf sich beruhen, wie eine Umwandlung in dem zeitlosen intelligibeln Charakter denkbar ist — diesem Einwurf kann am Ende noch begegnet werden. Dagegen hat die ganze Vorstellung eben doch nur ein

Recht, wenn diese Revolution nicht als mit einem empirischen Akt zusammenfallend angenommen, sondern der Gedanke so ausgelegt wird, dass damit das Prinzip des neuen, moralischen Lebens bezeichnet werden soll. Vom Bösen zum Guten gibt es keinen allmählichen Uebergang, sondern es ist ein Wechsel des Prinzips, der von einem zum andern überleitet. Nun schliesst jedoch Kant in der Anthropologie (VII^b 225) dieses Prinzip in einen empirischen, zeitlichen Akt ein. Es handelt sich um Gründung eines Charakters. „Man kann auch annehmen, dass die Gründung desselben, gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst thut, sie und den Zeitpunkt [!], da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche, ihm unvergesslich mache". „Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Ueberdruss am schwankenden Zustande des Instinkts auf einmal erfolgt, wirken. Vielleicht werden nur wenige sein, die diese Revolution vor dem 30. Jahre versucht und noch weniger, die sie vor dem 40. fest gegründet haben". Demnach müsste der Mensch der Revolution in seiner Gesinnung unmittelbar bewusst werden. Das streitet aber nicht allein mit der in Kap. VIII ausgeführten Skepsis Kants über die Möglichkeit positiver moralischer Selbstgewissheit, sondern auch mit der ausdrücklichen Aussage Kants in der Rel. innerh. (54), also in einer Schrift, der für diese Frage Vorrang vor der Anthrop. gebührt, dass der Mensch zur Ueberzeugung von der Aenderung seiner Sinnesart „natürlicherweise nicht gelangen kann, weder durch unmittelbares Bewusstsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels, weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist". Was dem empirischen Bewusstsein nach dieser Stelle bleibt, ist nur die Hoffnung auf Annäherung an jenes in unendlicher Ferne liegende Ideal. An andern Stellen (Rel. 80) lehnt Kant zwar das unmittelbare Bewusstsein der Besserung gleichfalls ab, aber er hält den Rückschluss aus dem Lebenswandel für möglich. Wieder an andern (Streit der Fakult. X, 356) wagt er die Hoffnung des Fortschreitens nur auf eine „Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heisst)" zu gründen; so weit Menschen in Betracht kommen, nimmt er nur die negative Förderung des sittlichen Ideals durch Aufrichtung eines auch die Nationen umspannenden und ihre Beziehungen im Frieden regelnden Rechtszustandes in

Aussicht. Die letztere Wendung ist höchst bezeichnend: die Skepsis in der sittlichen Entwicklung des Individuums wird durch den Optimismus in der Entwicklung der Menschheit, die Unsicherheit über die innere Moralität der Gesinnung durch die Errichtung eines wenigstens negativ wirkenden Beförderungsmittels der Sittlichkeit ergänzt. Das Problem der individuellen Erziehung zur Sittlichkeit nähert sich den Gesichtspunkten, die für die Philosophie der Geschichte massgebend sind (vgl. oben Kap. IX). Das Individuum erreicht seine Bestimmung im irdischen Leben nicht (IX, 374), aber die Gattung in unendlichem Fortschritt (IX, 374). Dazu wirkt die Erziehung mit, die folgende Generation kommt weiter als die vorangehende (IX, 373). „Hinter der Edukation steckt das grosse Geheimnis der Vollkommenheit der menschlichen Natur".

So mündet in diesem Problem Kants Lehre in Fragen und Zweifel aus. Von grossem Wert und bleibender Bedeutung ist die Betonung der Selbständigkeit des Individuums in der sittlichen Erziehung: man kann niemanden sittlich machen, der Mensch muss sittlich werden. Dieser Grundgedanke Kants steht im Zusammenhang mit dem Grundgedanken der Aufklärung, wie ihn Kant VII[a] 145 formuliert: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen"! — weiter auch mit der Tendenz des Kritizismus, den Menschen zur Selbstbesinnung zu bringen und seinen Geist auf sich selbst zu stellen. Aber die Ergänzung zu diesen Gedanken ist nicht in gleicher Kraft vertreten: die Bedeutung des geschichtlichen Lebens, der Ueberlieferung, der Gewöhnung für die sittliche Erziehung und Entwicklung ist nicht genügend geschätzt. Kant hat nicht gesehen, dass, seinen prinzipiellen Standpunkt der Autonomie und Freiheitslehre vorausgesetzt, trotzdem die empirischen Mittel viel umfassender untersucht und viel energischer angewandt werden müssen. Haben wir keinen Einfluss auf Gründung der Denkungsart, gut, so müssen wir um so mehr die Sinnesart umzuwandeln suchen — und hier gilt die Verknüpfung von Ursache und Wirkung. Das vorliegende Kapitel hat gelehrt, dass Kant sich eine Lösung des Problems erschwert hat dadurch, dass von ihm die empirischen und somit auch die psychologischen Bedingungen für die Gültigkeit des Sittengesetzes nicht genügend gewertet und umfassend genug ausgeführt worden sind.

Eine letzte umfassende Erwägung möge hier den Schluss bilden. Kant hat in der Philosophie zum erstenmal eine klare Scheidung

der Frage nach der Entwicklung und der nach der Gültigkeit der Normen des Erkennens und Handelns eingeführt. Aber er hat sie nicht zu Ende geführt; die Wissenschaft unserer Tage in ihren grundlegenden Teilen ist noch damit beschäftigt. Kants Fehler lag, allgemein ausgedrückt, darin, dass er die erste Frage in ihrer Bedeutung unterschätzt und in die Beantwortung der zweiten noch Elemente eingemischt hat, die zur ersten gehören. Das war kein zufälliger Fehlgriff, sondern es legte sich aus dem Wesen der Sache nahe. Und noch heute fällt diese Trennung schwer. Ich verzichte auf Beispiele aus der Theologie; dem, der ihre neueste Geschichte kennt, bieten sie sich von selbst dar. Ein klassisches Beispiel bietet der Einfluss der Theorie Darwins auf die Verhandlungen über die grundlegenden Fragen der Ethik: die rasche Verwertung der Theorie der Entwicklung zum Versuch eines Neubaus der Ethik auf der einen Seite, die Furcht vor Bedrohung der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes durch den Entwicklungsgedanken auf der anderen Seite. Und es lässt sich gar nicht leugnen, beide Fragen sind doch nicht völlig von einander zu lösen. Denn mindestens nach einer Seite hin ist die Schätzung des Werts von der Kenntnis der Entstehung und Entwicklung nicht vollständig unabhängig. Die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes ruht im letzten Grund auf einer Ueberzeugung des Willens; aber wird diese gar nicht davon berührt, wenn der Verstand sich überzeugt, dass das „Unbedingtgültige“ nicht von jeher dafür gegolten hat in irgend einer beinahe überindividuell gedachten „Vernunft“, sondern dass es durch recht bedingte Umstände sich entwickelt hat? Gibt es für beide Gesichtspunkte keine Vermittlung? oder besteht die Aufgabe der philosophischen Forschung vielmehr darin, beide recht scharf zu trennen und die Unabhängigkeit des zweiten, der Gültigkeit, vom ersten, der Entwicklung, immer besser ins Licht zu setzen, damit aber auch dem ersten in seinem Gebiet die volle Freiheit zu gewährleisten? Die erstere ist auf verschiedenem Wege versucht worden: In der Entwicklung selbst sollte sich der vernünftige Gedanke kundgeben, er wurde immer wieder nicht bloss als ein leitender Gesichtspunkt für unser Handeln, sondern als die den Entwicklungsprozess aus sich hervortreibende Grundkraft verstanden. Die Art des wissenschaftlichen Arbeitens in unserer Zeit bringt ein Ueberwiegen der zweiten Methode mit sich, und wenn nicht alle Zeichen trügen, wird für die nächste Zeit diese Bahn weiter verfolgt werden. Aber es wird sich am Ende vielleicht ergeben, dass eine beträchtliche Um-

bildung der grundlegenden Begriffe, mit denen die Gültigkeit der Normen des Erkennens und Wollens deutlich gemacht wird, notwendig sein wird. Begriffe wie „Notwendigkeit", „objektiv", „a priori", „transscendental" einfach in ihrer historischen Form bei Kant zu übernehmen, reicht nicht mehr aus. Vielleicht wird auch die Linie zwischen dem Gebiet der Erkenntnis und des Willens etwas anders gezogen werden müssen als bei Kant.

Es ist von Wert, sich deutlich zu machen — diesem grösseren Zusammenhang reiht sich das vorliegende Kapitel ein —, dass Kant in der Abgrenzung der Frage nach der Entwicklung und nach der Gültigkeit die ersten entscheidenden Schritte gethan hat, die man kennen muss, wenn man sich die Methode der Geisteswissenschaften verständlich machen will, aber ebenso, dass bei ihm nicht die letzte Antwort zu suchen ist.

Elftes Kapitel.

Zur Genesis der Kant'schen Ethik.

Die psychologischen Hauptbegriffe der Ethik in der vorkritischen Periode und die Entwicklung des Gegensatzes gegen die psychologische Ethik.

In diesem Kapitel sind zwei Aufgaben zusammengestellt, welche beide zur Entwicklungsgeschichte der Kant'schen Ethik gehören und unter sich im Zusammenhang stehen. Einmal soll gezeigt werden, welche psychologischen Begriffe und Theorien Kant in seinen früheren, der „Grundlegung" vorausgehenden Darstellungen der Moral verwendet. Eine lückenlose Entwicklung der psychologischen Begriffe bis zu ihrer Aufnahme ins System der Ethik zu geben, ist schon darum unmöglich, weil aus der vorkritischen Zeit und aus dem Anfang der kritischen Periode selbst nur wenige und nicht umfangreiche Aeusserungen Kants über seine Moral vorhanden sind. Gerade für die entscheidende Wendung in der Auffassung der Ethik, durch welche den psychologischen Begriffen mit einem Mal eine ganz andere Stellung zugewiesen und vielen derselben auch ein neuer Inhalt gegeben wurde, haben wir nur spärliche Zeugnisse in den Schriften des Philosophen. So beschränkt sich die Aufgabe darauf, aus der Ethik der vorkritischen Periode einige besonders wichtige psychologische Be-

stimmungen hervorzuheben. Es dient das nicht allein als Beitrag zur Entstehungsgeschichte einzelner psychologischer Begriffe, welche Kant später in gleicher oder abgeänderter Form verwendet hat, sondern auch als Bestätigung einzelner Ergebnisse in den vorangehenden Kapiteln. An diese Darstellung der psychologischen Hauptbegriffe in der vorkritischen Periode schliesst sich zweitens der Hinweis auf die entscheidende Wendung in Kants philosophischer Entwicklung an, welche wie für die theoretische Philosophie so für die Ethik neue Bahnen erschloss, sodann die Betrachtung, wie die Abneigung gegen psychologische Untersuchungen in der Ethik sich immer mehr steigert. Sie bildet einen geschichtlichen Anhang zu der schon im ersten Kapitel beleuchteten Thatsache und schliesst so, den Schluss mit dem Anfang verknüpfend, das Ganze ab.

Wenn man über das System der praktischen Philosophie, wie es in den massgebenden Schriften vorliegt, nach rückwärts hinausgeht und nach der Genesis der psychologischen Begriffe und Anschauungen frägt, die in der Ethik Verwendung finden, so ist zunächst der Zusammenhang mit den Begriffen und Theorien der vorkantischen Philosophie zu untersuchen. Es ist das in den vorangehenden Kapiteln vor allem für den Zusammenhang mit Wolff und seiner Schule und weiterhin den Popularphilosophen und Eklektikern versucht worden. Einige zusammenfassende Bemerkungen mögen hier ihren Platz finden. Kant ist in der Gestaltung seiner Ethik, wie bekannt ist, ausser durch die deutsche auch durch die englisch-schottische Philosophie und durch Rousseau bestimmt. Der Einfluss der Engländer und Schotten, vor allem der Shaftesburys und Hutchesons, ist am stärksten in der vorkritischen Ethik, wie nachher gezeigt werden wird. In der Fassung der für die kritische Ethik massgebenden psychologischen Begriffe tritt ihr Einfluss naturgemäss zurück; es ist mehr der Gegensatz gegen sie bestimmend. Soviel Kant Rousseau[1]) zu verdanken bekannte (s. die Bemerkungen zu den Beobachtungen z. B. XI[a] 240), so lässt sich doch gerade in der Fassung seiner psychologischen Begriffe kein weitgreifender Einfluss Rousseaus konstatieren. Die Wurzeln von Kants Moralpsychologie sind vielmehr in der Philosophie Wolffs und seiner Schule, sodann der Eklektiker des 18. Jahrhunderts zu suchen. Unter den letzteren wird meist Tetens genannt als

1) Vergl. Dieterich, Kant und Rousseau; s. auch Windelband, Gesch. d. n. Philos. II, 26 f, Cohen, Kants Begr. der Ethik, 144 f.

der, dessen psychologische Bestimmungen auf Kant Einfluss gehabt haben (Cohen, Kants Theorie der Erf. 2. A. 301, Eucken, Gesch. d. philos. Terminol. 135 ff.). Bei genauer Untersuchung zeigt sich jedoch in den zur Ethik verwendeten psychologischen Begriffen dieser Einfluss nicht bedeutend. Die Bedeutung, die Tetens für die Kr. d. r. V. hat, ist noch nicht genauer untersucht worden; hier ist der Einfluss grösser. Interessant wäre besonders, nachzuweisen, wie die Parallele zwischen äusserem und innerem Sinn durch Tetens Licht erhält (I, 45 ff.). Sodann wären die psychologischen Begriffe der transscendentalen Deduktion in r[I] mit dem Begriffsapparat von Tetens zusammenzuhalten, ferner die Auseinandersetzung über Humes Kausalitätsbegriff (I, 312 ff.) mit der Kants zu vergleichen. Auch die Beiziehung des Urteils, um die Relationsbegriffe des Denkens zu erhalten, hat einen Vorläufer in Tetens (I, 328 ff.); auch zur Lehre vom Schematismus gibt es Anregungen bei Tetens; dazu fällt die Aehnlichkeit mancher Redewendungen bei Kant und Tetens auf (z. B. I, XVII „ergiebigere Quellen zu Blendwerken", I, 105: „die innere Werkstatt der Seele", vergl. das Bild vom Gebäude I, 428). Von formalen Kategorien verwendet Tetens häufig relativ — absolut; subjektiv — objektiv; Form — Stoff. Freilich ist dabei immer zu beachten, dass Tetens bei Abfassung seines Werks die Inauguraldissertation Kants vor sich hat, die er auch citiert (I, 359). Auch eine Untersuchung der für die theoretische Philosophie verwendeten psychologischen Begriffe dürfte kaum zu einem andern Ergebnis kommen, als zu dem, dass eine Einwirkung durch Tetens nur in ganz beschränktem Umfang stattgefunden hat; man wird leicht zunächst durch die teilweise Aehnlichkeit der Terminologie zur Ueberschätzung verleitet, genauere Prüfung zeigt überall die Selbständigkeit Kants. In der Moralpsychologie ist der Einfluss noch geringer und dass Tetens hier z. T. abstossend auf Kant wirkte, wurde schon Kap. I ausgeführt. In Einzelnem hat auch Sulzer auf Kant eingewirkt (vergl. über ihn VIII, 34 Anm.), in dem und jenem vielleicht auch Crusius; merkwürdig ist, dass gerade in der Moralpsychologie weit mehr als Tetens, der doch in der Psychologie einen bedeutenden Fortschritt Wolff gegenüber darstellt[1]), die Definitionen des letzteren und

1) Tetens zeichnet sich aus — es mag als Ergänzung des im 1. Kap. über ihn Gesagten dienen — durch genaue Ueberlegung des Problems und der Methode, bedächtige Besonnenheit, genaue Auseinandersetzung mit fremden Theorien, nüchterne Beobachtung; dazu eine Gewandtheit

seiner Schüler nachgewirkt haben. Das ist daraus erklärlich, dass, was Kant übernommen hat, vor allem die Terminologie war, wogegen er den Sinn der Begriffe häufig stark umwandelte. In keinem Teil seiner Philosophie hat sich wohl Kant der Terminologie der Wolffischen Schule so nahe angeschlossen, wie in der Moralpsychologie. Und zwar ist es Alexander Gottlieb Baumgarten, an den sich Kant am meisten hält. Die klare und knappe Form, in der er seine Definitionen gibt, war für Kant besonders geeignet. Nach Baumgarten trägt Kant die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre vor (Einrichtung seiner Vorlesungen 1765/66 I, 297. Vgl. Erdmann, Reflexionen Kants zur krit. Philos. I, 1, p. 3 f.). Der Inhalt seiner Bestimmungen weicht kaum viel von Wolff selbst ab; neben ihm kommen vor allem G. B. Bilfinger und G. F. Meier, ferner etwa noch Baumeister in Betracht. Es bedarf kaum der Erinnerung, dass wichtige Begriffe und Unterscheidungen, die Kant zunächst von Wolff und seiner Schule übernahm, weiter zurückgehen, vor allem auf Leibniz, in zweiter Linie auch auf Cartesius; viele hängen auch mit dem Begriffsapparat der Scholastik zusammen, wie denn schon Ludovici (Historie der Wolffischen Philosophie, 1. B. 3. A. Leipzig 1738 p. 131) mit Recht diese unter die Quellen der Wolffischen Philosophie zählt.

Aber auch der Einfluss Wolffs und seiner Schüler hält sich in engeren Grenzen, als man zunächst anzunehmen geneigt ist. Vieles löst sich bei näherem Zusehen in zufälliges Zusammentreffen ohne direkte Entlehnung auf; denn Tetens sagt richtig (I, 259): „In der Psychologie kann man es am wenigsten erwarten, dass etwas gesagt werde, was nicht in einem vor ihm schon von einem Philosophen gehegten Gedanken zum mindesten auf eine solche Art, wie eine Pflanze in ihrem Keim ist, enthalten sein sollte". Und auch wo Kant wirklich Begriffe und Distinktionen übernommen hat,

---

in Handhabung der deutschen Sprache, die von Wolffs deutschen Schriften stark absticht und den Fortschritt der Zeit zeigt. Die Vergleichung mit Kant lässt natürlich die Schwäche des ganzen Unternehmens, den Mangel an Vertiefung durch erkenntnistheoretische Untersuchung, scharf hervortreten, obwohl es im einzelnen bei Tetens nicht am kritischen Geist, an Ansätzen zu erkenntnistheoretischer Behandlung der Probleme und vor allem nicht an dem den Popularphilosophen fremden Bewusstsein fehlt, dass noch grosse Probleme zu lösen sind. Dieses Bewusstsein wird auch durch sein eigenes Werk gestärkt und so hat es auch auf Kant gewirkt.

kommt überall seine eigene tiefgreifende Arbeit dazu, die beinahe nichts unverändert lässt. Kants Selbständigkeit zeigt sich überraschend, gerade wenn man der Verwandtchaft seiner Begriffe mit älteren nachspürt. Auch wenn der Inhalt eines Begriffs gleich geblieben ist, wird er ein anderer durch die neue Umgebung, der er eingereiht wird. Die umfassendste und tiefgehendste Umwandlung ist eben dadurch vollzogen worden, dass an Stelle des metaphysischen und psychologischen Gesichtspunktes der erkenntnistheoretische trat. Spuren davon sind allenthalben sichtbar. Schwer ist es, zu entscheiden, ob nicht trotzdem an einzelnen Punkten die Macht der überlieferten psychologischen Begriffe und Anschauungen stärker gewesen ist, als die eigene kritische Bearbeitung. Es ist hierüber verschiedene Ansicht möglich, weil zum Teil das, was übernommen scheint, auch Ergebnis eigener Arbeit sein kann, um so mehr wo es in der Richtung des ganzen Systems liegt. Die Frage ist jedoch wohl zu bejahen. Es ist in den vorangehenden Kapiteln an einzelnen Punkten der Nachweis versucht worden, wie solche übernommene Begriffe doch von Einfluss waren; speziell ist bei entscheidenden formalen Kategorien, die Kant erkenntnistheoretisch umgeprägt hat, die ursprüngliche psychologische Bedeutung wieder hervorgetreten. Eine der grössten Schwierigkeiten für das Verständnis Kants liegt in diesen überwiegend erkenntnistheoretischen Begriffen vor, die doch noch einen psychologischen Kern in sich enthalten. Man darf nie vergessen: Kant hat mit der Wolffischen Schule viele Denkgewohnheiten gemeinsam, die uns heutzutage nicht mehr geläufig sind. Es ist auch in den vorangehenden Kapiteln darauf hingewiesen worden, dass Kant von der Stellung der Wolffianer beeinflusst ist, wo er sie bekämpft; die Schärfe in der Ablehnung einer Ansicht hat oft hier ihren Grund; ebenso nimmt oft der sachliche Gegensatz die bestimmte geschichtliche Färbung an. Das gilt insbesondere von der Dialektik in der Kr. d. r. V., wo das Uebernommene und Anerkannte wie das Bekämpfte auf die Wolffische Schule zurückweist; man kann z. B. die Art und Weise, wie dort (r 454 ff.) der Gottesbegriff eingeführt wird, nie völlig verstehen, ohne als Grundlage Baumgartens Metaphysik zu Hilfe zu nehmen. Alles in allem ist jedoch mehr davor zu warnen, den Einfluss der fremden Psychologie auf Kants Moralpsychologie zu überschätzen.

Das Gesagte gilt von Kants kritischer Ethik. Wesentlich anders stellt sich das Verhältnis von Uebernommenem und Eigenem in

der psychologischen Moral der vorkritischen Periode, die im folgenden zu untersuchen ist[1]).

In den Jahren 1763—66 ist Kant lebhaft mit den Problemen der Ethik beschäftigt. Im Mittelpunkt seines Interesses stand damals die Frage, ob die sittlichen Werte ihren Ursprung haben in dem Vermögen der Erkenntnis oder im Gefühl[2]).

Diese Fragestellung, an welcher er lange festgehalten hat, war ihm durch die Vergleichung der deutschen und der englischen Moralphilosophie gegeben. Auf der einen Seite hat die deutsche Philosophie das Erkenntnisvermögen als Grundlage des Sittlichen angenommen. Wenn es auch verfehlt ist, Leibniz einseitig als Vertreter des Intellektualismus in der Moral zu bezeichnen, da er vielmehr nicht bloss die vernünftige Einsicht, sondern auch die natürlichen Triebe in ihrer Bedeutung für die Ethik zu würdigen suchte (s. Jodl, Gesch. d. Ethik, Bd. I, p. 351 f.), so tritt doch die Wertschätzung der Erkenntnis für die Sittlichkeit in seinen Ansichten stark hervor. Das Ziel des Wollens wird von Leibniz mit einem nur im Gefühl wahrzunehmenden Wert bezeichnet: es ist die Glückseligkeit. Aber es ist im Wesen des Menschen begründet, dass seine Glückseligkeit ruht auf der Erweiterung seiner Erkenntnis und nur durch vollkommenere Einsicht erreicht werden kann (s. Zeller, Gesch. d. d. Phil. 121). Der Nachdruck fällt somit doch auf die Seite der Vernunft. In noch höherem Grad ist das der Fall bei Wolff. Die Quelle des Sittengesetzes ist bei ihm das Naturgesetz. „Was aber dem Naturgesetz entspricht, kann nur unser Verstand beurteilen und deshalb hängt .... die Beschaffenheit unseres Willens von der unseres Verstandes ab und die Aufklärung des letzteren hat für unser praktisches Verhalten und unsere Glückseligkeit jene ausserordentliche Wichtigkeit, welche ihr Wolff mit Leibniz beilegt“ (Zeller 211). Dagegen spielt bei den englisch-schottischen Philosophen in der Begründung der Ethik das Gefühl die wichtigste Rolle. In dem richtigen Verhältnis der Neigungen findet Shaftesbury das Sittliche; das sittliche Urteil ruht auf dem moralischen Gefühl. Hutcheson führt die als psychologische Thatsache konstatierte sittliche Billigung zurück auf einen „moralischen Sinn“, welcher zwar zu seiner Ausbildung der Vernunft bedarf aber doch ein einfaches un-

1) Vergl. zum Folgenden Dieterich, Kant und Rousseau; Cohen, die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften, p. 39—44.

2) S. Pfleiderer in Fichte's Zeitschrift 77, 235. Zur Fragestellung s. z. B. Hutcheson Inquiry, Uebers. von Merk, 1762, p. 206 f., 218 f.

mittelbares und bei allen Menschen vorhandenes Gefühl für das Sittliche als die Grundbedingung der Sittlichkeit bezeugt.

Mit diesem ursprünglichen Gegensatz von Vernunft und Gefühl als der Grundlage des Sittlichen verbindet sich in der Ethik vor Kant der methodologische Unterschied: ob das Wesen des Sittlichen zu ergründen Beruf der Psychologie sei oder ob dasselbe nur durch umfassende Vernunftthätigkeit, also mit Hilfe der Metaphysik erfasst werden könne; dasselbe lässt sich auch so formulieren: ob die Ethik eine empirische oder eine demonstrierte Wissenschaft ist.

So war es auch in der Ethik Kants Beruf, zwischen der englisch-schottischen und der vorangehenden deutschen Philosophie zu vermitteln, wobei freilich die Entscheidung, wenn sie auch die ganze Fragestellung verschob und die beiderseitigen Einflüsse in einer tieferen Auffassung des Sittlichen sich durchdringen liess, zuletzt sich mehr dem Rationalismus, der Betonung der Vernunft und der Ausschliessung der Psychologie zuneigte. Jedenfalls erklärt es sich aus der geschichtlichen Entwicklung, dass für Kants Bewusstsein die Frage noch lange im Mittelpunkt stand, ob das Sittliche zu gründen sei auf das Gefühl fürs Gute oder auf den Begriff vom Guten. Seine Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürl. Theol. und der Moral (1763) schliesst er mit den Worten: Die obersten Grundsätze der Verbindlichkeit müssen allererst sicher bestimmt werden, es müsse noch ausgemacht werden, „ob lediglich das Erkenntnisvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheide“ (I, 111). Bei dieser Fragestellung hängt die Aufgabe der psychologischen Analyse eng zusammen mit einem pädagogischen Problem. Noch in den Bemerkungen zu den Beobb. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen finden wir die alte Fragestellung in einer pädagogischen Reflexion (XI, 230): „Der einfältige Mensch hat sehr früh eine Empfindung von dem, was recht ist, aber sehr spät oder gar nicht einen Begriff davon. Jene Empfindung muss weit eher entwickelt werden als der Begriff. Lehret man ihn früher entwickeln nach Regeln, so wird er niemals empfinden“.

Man sollte nun erwarten, dass sich Kant in der Frage, ob das Sittengesetz aus der Vernunft oder aus dem Gefühl zu erklären sei, dem Vorgang von Leibniz, Wolff und dessen Schule folgend, entschieden auf die Seite einer Begründung der Moral vermittelst des Erkenntnisvermögens gestellt habe. Aber in der Zeit, da wir zum

erstenmal zusammenhängende Ansichten Kants über die Moral vernehmen (seit dem Jahr 1763), ist das Gegenteil der Fall. Denn diese Zeit ist bezeichnet durch eine intensive Beschäftigung Kants mit dem englischen Empirismus, die sich vor allem in der Ethik kundgibt (vgl. Windelband, Gesch. II, 24 f.) [1]). Wir hören ihn hier mehrfach die englischen und schottischen Philosophen Shaftesbury, Hutcheson, Hume anführen, mit dem Lob, dass ihre Versuche, „ob zwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind“ (I, 297); von Hutcheson „und Anderen“ wird gesagt, sie haben unter dem Namen des moralischen Gefühls einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert (I, 110). In der Untersuchung über die Deutlichkeit der Grunds. der natürl. Theol. und Moral (1763) rühmt es Kant als eine erst neu gewonnene Einsicht (I, 109), „dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, Gefühl sei und dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden“. Wie es einen „unzergliederlichen Begriff des Wahren“ gibt, so ein „unauflösliches Gefühl des Guten“. Wenn der Verstand den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten in seine Elemente auflöst, so kommt er auf einfache Empfindungen des Guten, die sich nicht weiter zurückführen lassen. Solcher einfacher sittlicher Gefühle, auf denen sich dann die sittlichen Urteile aufbauen, gibt es mehrere. Als Beispiel führt Kant das Gebot an: „liebe den, der dich liebt“; dieses Gebot beruht auf einem unmittelbaren sittlichen Gefühl; „denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine besondere Vollkommenheit in der Gegenliebe stecke, so wird diese Regel nicht praktisch d. i. vermittelst der Zurückführung auf die Notwendigkeit einer andern vollkommenen Handlung bewiesen, sondern unter die allgemeinen Regeln guter Handlungen unmittelbar subsumiert“ (I, 110). Wie hier die Gegenliebe auf ein unmittelbares Gefühl des Wohlgefallens zurückgeführt wird, so ist die Undankbarkeit mit der unmittelbaren Empfindung des Missfallens behaftet: „es ist eine unmittelbare Hässlichkeit in der Handlung, die dem

1) Genauer ist zwischen einem unmittelbaren und vermittelten Einfluss der Engländer zu unterscheiden. Der letztere besteht darin, dass die Moral der Engländer auf die Moral der Popularphilosophen und Eklektiker, in einzelnen Zügen selbst die Wolffs und seiner Schule eingewirkt hat (die Nachweise bei Zart, Einfluss der englischen Philosophen seit Bakon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts, 1881).

Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerstreitet". Unter dem allgemeinen formalen Moralprinzip der „Verbindlichkeit" stehen hier materiale Grundsätze, die nicht auf ein Vernunftgebot, sondern auf ein unmittelbares Gefühl zurückgeführt werden [1]). Man kann diese Sätze Kants nicht lesen, ohne dass eine gewisse Aehnlichkeit mit der Moral Herbarts auffällt: einmal darin, dass Kant mehrere solcher einfacher Elemente des sittlichen Urteils annimmt, welche sich nicht auf einander zurückführen lassen; weiter dass Kant hier nicht von Grundsätzen des Handelns ausgeht wie später, sondern von dem einfachen sittlichen Urteil; dieses wird nun allerdings auf ein Gefühl zurückgeführt, aber doch in der Weise, dass das einfache sittliche Urteil die unmittelbare Wirkung des Gefühls ist (vgl. I, 109: „das Urteil: dieses ist gut, ist ..... eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes"). Nicht sittliche Maximen werden hier untersucht, sondern die sittliche Beurteilung des Wollens wird auf ihre Elemente zurückgeführt. Eine Analogie mit den ästhetischen Urteilen Herbarts klingt auch in dem Ausdruck „Hässlichkeit" an.

Kant hat somit hier die Eigentümlichkeit des Sittlichen nicht in der Erkenntnis, sondern in einem Gefühl gefunden.

Schon nicht mehr so einfach liegt die Frage in den Beobb. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764). Auf den Beitrag, den dieses Werk zusammen mit den aus den Jahren 1765—75 stammenden Bemerkungen aus Kants Nachlass für die Entwicklungsgeschichte der Kant'schen Ethik liefert, hat Dieterich (Kant und Rousseau) hingewiesen. Auch hier liegt eine psychologische Ethik vor im Anschluss an die englisch-schottische Moral, aber schon kündigt sich die eigentümliche Ethik Kants in einigen Zügen an. Zunächst wird das Gefühl als Quelle des Sittlichen

1) Es darf hier an den Einfluss der englisch-schottischen Moralphilosophen, speziell Hutchesons erinnert werden. Seine Lehre vom moral sense gründet sich auf das unwillkürliche und unmittelbare, von unserem Interesse unabhängige Auftreten gewisser moralischer Empfindungen, wie Reue, Scham, Entrüstung über eigene und fremde Handlungen (Hutcheson Inquiry 5. A. 1753, 110 f.). Diese unmittelbaren sittlichen Empfindungen werden von den ästhetischen zwar abgegrenzt, aber doch in Analogie mit ihnen gedacht. Vergl. Laas, Ideal und Positiv. II, 145. Aus Shaftesbury (Untersuchung über die Tugend, Uebers. Berlin 1747) ist zu vergleichen: „erkannte sittliche Hässlichkeit . . . einer Handlung" (p. 163; s. auch 164 f., 168).

auch hier anerkannt; das Gefühl für das Gute ist schon vom pädagogischen Gesichtspunkt aus angesehen die unentbehrliche Grundlage für den Begriff vom Guten (XI, 230). Als sittliches Ziel wird hier angegeben (IV, 410), dass die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht in uns zum Grundsatz werden soll. Kant legt hier den Nachdruck darauf, dass diese Nächstenliebe nicht ein vereinzeltes Gefühl bleiben dürfe, sondern Grundsatz werden müsse; aber Gefühl bleibt es auch so noch: „sobald dieses Gefühl zu seiner gehörigen Allgemeinheit gestiegen ist, so ist es erhaben, aber auch kälter". Wahre Tugend kann nicht auf dem schwankenden Boden einzelner Gefühle, wie des Mitleids, sondern nur auf dem festen Grund allgemeiner Prinzipien errichtet werden (IV, 412). Von diesen Grundsätzen aber sagt Kant, dass sie „nicht spekulative Regeln sind, sondern das Bewusstsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt". Und nun bestimmt Kant die Eigentümlichkeit des Gefühls, auf welchem die sittlichen Grundsätze ruhen. Der Ort des Sittlichen sind jedenfalls die „feineren Empfindungen" (IV, 414) im Unterschied von den gröberen, wie Eigennutz u. s. w. Feinere Gefühle sind solche, „wo das Idealische den vornehmsten Grund[1]) der Annehmlichkeit enthält" (XI, 221). Innerhalb dieser feineren Gefühle scheiden sich nun wieder drei Gruppen ab, die in verschiedenem Verhältnis zum Sittlichen stehen. Einmal die Empfindungen des Mitleids und der Gefälligkeit; diese Gefühle sind liebenswürdig und schön und es können aus ihnen dieselben Handlungen hervorgehen, wie diejenigen, die im sittlichen Gefühl selbst ihren Ursprung haben; aber von diesem sind sie zu unterscheiden, sie sind nicht die Grundlage wahrer Tugend, sondern dem Sittlichen nur verwandt, „adoptierte Tugenden". Der sittliche Wert dieser Empfindungen liegt nicht in ihnen selbst — denn sie können auch zu sittlich verwerflichen Handlungen führen, darum ist, wo sie dem Guten verwandte Handlungen hervorbringen, die Uebereinstimmung eine zufällige — dagegen haben sie insofern eine Bedeutung für das Sittliche, als sie schöne Handlungen hervorbringen, die wiederum andere zu wahrhaft guten Handlungen (aus Grundsätzen) antreiben können. Darum sagt Kant von Mitleid und Gefälligkeit, dergleichen Hilfe leistende Triebe seien als Supplement der Tugend in uns gelegt (IV, 409—412). Weiter gehört zu den feineren Empfindungen das Ehrgefühl (IV, 413). Unter den Beweggründen, welche

1) Rosenkranz druckt „Grad", offenbar muss es aber heissen „Grund".

auf das menschliche Handeln Einfluss gewinnen, ist von besonders grossem Gewicht die Meinung, die andere von unserem Wert haben mögen. Das Gefühl für Ehre kann dieselben Handlungen herbeiführen, wie das sittliche Gefühl und die in der Gutherzigkeit wurzelnden Empfindungen, Mitleid und Gefälligkeit. Aber es ist der Tugend nicht einmal so nahe verwandt wie die letzteren. Seine Bedeutung für die Sittlichkeit besteht darin, dass es den sinnlichen Gefühlen (Eigennutz, Wollust) das Gleichgewicht halten und so das Sittliche wenigstens vorbereiten kann. Für sich allein führt es nicht zur Tugend, sondern nur zum „Tugendschimmer". Die dritte Gruppe unter den feineren Gefühlen ist nun durch das moralische Gefühl gebildet. Dieses ist „das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur". „Das erstere ist ein Grund der allgemeinen Wohlgewogenheit, das zweite der allgemeinen Achtung."

Diese Darstellung ist besonders darum merkwürdig, weil man hier deutlich sieht, wie die psychologische Grundlage der Ethik in dem späteren System nicht beseitigt, wohl aber verschoben wird. Die „Wohlgewogenheit" kehrt später in der angewandten Ethik wieder im Grundsatz der Sorge für fremde Glückseligkeit [1]). Diese Verschiebung ist ganz bezeichnend: Kant hat hier einen psychologischen Hauptbegriff aus der Begründung der Ethik in die angewandte Ethik versetzt; auf der früheren Stufe ruht der sittliche Grundsatz auf diesem Gefühl, später wird das Wohlwollen, das Gefühl für fremde Glückseligkeit, als einer der beiden Mittelbegriffe zwischen das reine ethische Prinzip und die Anwendung desselben auf das Empirische eingeschoben. Das andere Gefühl, auf welchem die sittlichen Grundsätze sich aufbauen, die „Achtung", ist hier nach ihrer psychologischen Beschaffenheit noch ganz in die Reihe der anderen feineren Gefühle gestellt, aus der sie später herausgehoben wird als ein eigentümliches „intellektuelles" Gefühl. Aber dieses Gefühl der Achtung als die im Wesen der menschlichen Empfindung ruhende Grundlage des Sittlichen hat sich noch an einer anderen Stelle des späteren

1) Dagegen findet sich schon in den Bemerkungen zu den Beobb. (XI, 259) die Anschauung, dass das Vergnügen an fremdem Wohl, sofern es den Willen bestimme, egoistisch sei. „Es fragt sich, ob wir unmittelbar an Anderer Wohl Vergnügen fühlen oder eigentlich die unmittelbare Lust in der möglichen Anwendung unserer Kraft liegt, es zu befördern." Kant neigt sich dem letzteren zu. Damit ist der Grund gelegt für die spätere Anschauung Kants, wornach alle Lustgefühle insofern sich gleich stehen, als sie sämtlich, wo sie den Willen bestimmen, egoistisch sind.

Systems erhalten: wir hören dieses Gefühl der allgemeinen Achtung wiederklingen in der materialen Formulierung des kategorischen Imperativs; hier wird die Achtung vor der Menschenwürde, die Rücksicht auf die Persönlichkeit, zur Pflicht gemacht; und diese materiale Fassung des kategorischen Imperativs liegt der ganzen Tugendlehre zu Grund. Bemerkenswert ist auch, wie Kant die Pflicht des Menschen gegen sich selbst im Unterschied von der Tugendlehre als eine sekundäre ansieht. Das Wohlwollen und die Achtung, die sich auf die eigene Person richten, will Kant nur insofern gelten lassen (IV, 412), als diese eben auch zu den „allen" gehört, auf die ihr „ausgebreitetes und edles Gefühl" sich ausdehnt. Vergleicht man damit noch die Bemerkung aus den Fragmenten (XI, 230) „man hat keine Pflichten gegen sich selbst, man hat aber wohl absolute Pflichten, die an und für sich selbst sind, gut zu handeln. Es ist auch ungereimt, dass wir in unserer Sittlichkeit von uns selbst sollten abhangen" — so sieht man sowohl den Abstand dieser früheren psychologischen Ethik von dem späteren System der Ethik, als auch einen Zug der Verwandtschaft zwischen beiden. Denn die Achtung vor sich selbst und damit die Pflicht gegen sich selbst nimmt Kant später doch nur deshalb auf, weil eben aus dem Begriff der Achtung die Wärme des Gefühls gewichen ist, darum von der Achtung gegen sich selbst eine Verunreinigung der sittlichen Triebfeder nicht mehr befürchtet wird; das „Selbst" aber, welches ursprünglich die ganze Persönlichkeit umfasst, wird später eingeschränkt auf das Selbst als Träger des Sittengesetzes; nun ist es nicht mehr „ungereimt, dass wir in unserer Sittlichkeit von uns selbst sollten abhangen."

So lassen sich die psychologischen Begriffe der Kant'schen Ethik nur verstehen, wenn man auf diese vorkritische Ethik zurückgeht. Der Grundcharakter der letzteren ist doch, dass das Sittliche noch auf ein Gefühl gegründet wird: so allgemein die Empfindung des Wohlwollens und der Achtung sein soll, ein Gefühl ist es immer noch, eine „erweiterte Neigung". Das Sittliche „durch die Stützen der Neigung zu befestigen", hält Kant hier noch nicht für verwerflich, vielmehr ruft er ausdrücklich die Hilfe der feineren Triebe herbei, damit das Sittliche wirklich werde. Man muss das sittliche Gefühl entwickeln, die Bekanntmachung mit sittlichen Regeln allein hilft nicht (XI, 230); „eine zärtliche Wiederliebe hat die Eigenschaft, andere sittliche Eigenschaften zu entwickeln" (XI, 223). Kant traut der unmittelbaren Wirkung des sitt-

lichen Grundsatzes, wie ihn die Vernunft sich vorhält, noch nicht so viel zu wie später (vgl. XI, 231); umgekehrt fordert er, man solle die „unmittelbare Hässlichkeit der Lüge schildern“ (XI, 230), wobei doch eine Wirkung auf das Gefühl beabsichtigt wird. Der „erweiterten Neigung“, welche der sittliche Grundsatz verlangt, wird ein Einfluss auf die anderen Gefühle und Triebe zugeschrieben; die schroffe Zurückweisung der Empfindung für fremdes Wohl und Wehe findet sich noch nicht, wenn auch der Ansatz dazu schon vorhanden ist, vgl. IV, 411; Schönheit und Würde, Gefühl und Gedanke treten nicht soweit auseinander wie später; eine „Schönheit der Tugend“ soll zustande gebracht werden (IV, 412). Die Identität des menschlichen Wesens wird noch nicht einseitig in der Vernunft gefunden; eine allen Menschen gemeinsame Richtung des Gefühls scheint Kant auf dieser Stufe noch kein innerer Widerspruch, eine Gleichheit in der Empfindung erscheint ihm vielmehr als Postulat für die Erziehung, XI, 234: „man kann niemand moralisch rühren als durch seine eigenen Empfindungen; ich muss also (bei ihm) eine gewisse Bonität des Herzens voraussetzen; sonst wird er bei meiner Schilderung des Lasters niemals Abscheu und bei meiner Anpreisung der Tugend niemals eine Triebfeder dazu in sich fühlen“. Die Kr. d. pr. V. lässt diesen Gedanken in der Polemik gegen ein materiales Moralprinzip zurücktreten, dagegen kommt er in der Tugendlehre mit ihrem auf fremde Glückseligkeit gerichteten Grundsatz wieder zum Vorschein.

Wenn somit Kant das Gefühl hier noch in eine nähere Verbindung mit dem Sittlichen bringt als später, so fehlt es doch nicht an Anzeichen, dass die Bedeutung der Vernunft, des Erkenntnisvermögens für die Sittlichkeit in steigendem Masse gewürdigt wird. Es wird hervorgehoben, dass wahre Tugend allein auf Grundsätzen ruhen könne (IV, 412 f.); auf Grundsätze, nicht auf Regungen des Gefühls kommt es an (IV, 416). Das sittliche Gefühl für sich allein giebt keine sichere Entscheidung. Die Urteile, welche sich bloss auf einem sittlichen Gefühl aufbauen, sind ebenso unzuverlässig wie die Urteile, welche sich auf eine logische Empfindung gründen (XI, 242); wenn die bösen Handlungen durch das moralische Gefühl mit soviel Abscheu empfunden würden, als sie wert sind, so würden sie gar nicht geschehen (XI, 252). Somit ist das moralische Gefühl kein sicheres Kriterium des Sittlichen. Man könnte das Verhältnis von Gefühl und Grundsatz auf dieser Stufe mit Anlehnung an ein Wort aus der Krit. d. r. V. so

bezeichnen: Das moralische Gefühl ohne den sittlichen Grundsatz ist blind, der sittliche Grundsatz ohne das moralische Gefühl ist leer. Sie müssen sich also gegenseitig ergänzen; aber immer mehr kommt die Unsicherheit des moralischen Gefühls Kant zum Bewusstsein; immer eifriger sucht er nach einem sichereren Massstab des Sittlichen und findet ihn schliesslich in einem Gesetz, das seinen Ursprung in der Vernunft hat. Auch nach einer andern Seite schien das Gefühl ungenügend. Kant betont an dem Gefühl immer stärker das Individuelle, Zufällige. Schon jetzt dringt er darauf, dass die Sittlichkeit auf Grundsätzen ruhen müsse, welchen allgemeine unbedingte Gültigkeit zukommt (IV, 412, 417). Mitleid und Gefälligkeit können nicht Grundlagen des Sittlichen sein, weil sie nur aus „besonderen Gründen“ (IV, 412), aus einzelnen ausserhalb des menschlichen Willens selbst liegenden Anlässen entstehen. Zunächst schreibt hier Kant dem moralischen Gefühl noch eine solche Allgemeinheit und unbedingte Geltung zu: „Das Gefühl (des Schönen und Erhabenen) . . . . ist so bewandt, dass ich nicht brauche Gelegenheit zu suchen, um es zu empfinden“ (XI, 221). Allein Kant's Maxime lautet: Je allgemeiner seine Gültigkeit ist, desto reiner ist das Sittliche, darum erfüllt bald das moralische Gefühl nicht mehr die Bedingung des Allgemeinen und Unbedingten, es wird so „erweitert“ (IV, 412), um soviel „kälter“ (IV, 410), dass es schliesslich kein bestimmtes Gefühl mehr ist, sondern ein allgemeiner Grundsatz, welchen die Vernunft entwirft. Man sieht, wie dieselbe Richtung auf das Allgemeine, Unbedingte, welche sich später in der Lehre von den allgemein gültigen und notwendigen Vernunftgesetzen ausgeprägt hat, schon hier wirksam ist, und zugleich, wie diese Forderung auf den Inhalt der Ethik zumal nach ihrer psychologischen Seite von grossem Einfluss war. Das Postulat, dass ein Moralprinzip von den zufälligen Konstellationen der Erfahrung unabhängig, nicht an bestimmte Anlässe für seine Wirksamkeit — etwa eine Gefühlsdisposition des handelnden Subjekts — gebunden sein müsse, dass sein Wert auf seiner unbedingten Gültigkeit und unbegrenzten Anwendbarkeit ruhe, dieses Postulat ist somit nicht erst aus der Kr. d. r. V. auf die praktische Philosophie übertragen, sondern organisch aus dieser letzteren selbst entstanden. Dem Druck dieses Postulats musste mit der Zeit die psychologische Ethik nach ihrem Materialprinzip (das Wesen des Sittlichen ist aus dem moralischen Gefühl zu begreifen), wie nach ihrem Formalprinzip (die Ethik ist mit Anlehnung an die Psychologie zu behandeln) weichen.

Noch ein weiterer Begriff bildet die Brücke zwischen der Ethik der früheren und der späteren Periode. Wir haben gefunden, dass dem ganzen System der Ethik zu Grund liegt der Begriff der Verbindlichkeit, dieser Begriff war der feste psychologische Richtungspunkt, den Kant nie aus den Augen verloren hat [1]). Der Bedeutung dieses Begriffs entspricht es nun, dass wir ihn schon innerhalb der psychologischen Ethik finden, und zwar schon in der Preisschrift vom Jahr 1763 (I, 101—111). Den Satz, dass die ersten Gründe der Moral nach der gegenwärtigen Beschaffenheit derselben noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig seien, weist Kant am Begriff der Verbindlichkeit nach. Er unterscheidet schon hier das technische Gebot, welches die Mittel angiebt, vom moralischen Gebot, das einen Zweck bestimmt; wiederum ein Unterschied, der für die spätere Ethik wichtig ist. Der volle Begriff der Verbindlichkeit erfordere, dass die verlangte Handlung, der vorgestellte Zweck nicht als Mittel zu einem andern Zweck, sondern unbedingt notwendig sein soll; daraus folge, dass eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit „schlechterdings unerweislich" sein müsse. Nun giebt er als obersten Grundsatz der Verbindlichkeit an: „Thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist und unterlasse das, wodurch die durch dich grösstmögliche Vollkommenheit verhindert wird". Der Begriff der Vollkommenheit an dieser Stelle ist aus der Moralphilosophie der Wolff'schen Schule entnommen; er tritt wieder in der Tugendlehre auf in der Forderung, nach der eigenen Vollkommenheit zu streben. Kant selbst bezeichnet diesen Grundsatz der Verbindlichkeit als einen lediglich formalen, die einzelnen materialen Grundsätze, die er unter sich befasst, sind durchs Gefühl gegeben [2]). So wenig dieser oberste Grundsatz der Verbindlichkeit mit der scharfen Fassung des Moralprinzips in der späteren Zeit verglichen werden kann, so zeigt er doch, dass Kant's Denken von Anfang an hier eingesetzt hat, im Begriff der Verbindlichkeit (vgl. „nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe" I, 108). Es ist

1) Der Begriff findet sich schon bei Wolff ausgeprägt (Vernünft. Gedanken von der Menschen etc. § 8 ff., § 136 f.), aber bei Kant ist er von Anfang an viel schärfer gefasst. Vergl. auch Hutcheson, Inquiry, übers. von Merk 1762, pag. 280 ff., Essay on the nature and conduct of passions and affections, übers. Leipzig 1760, p. 244 f.

2) Es ist auch bezeichnend, dass das Schema formal-material schon hier auf die ethischen Prinzipien angewendet wird, ehe dasselbe seine durchgreifende Verwendung in der Erkenntniskritik gefunden hat.

hier ein Punkt des Kant'schen Systems, wo man nicht mehr sagen kann, es handle sich um eine psychologische Voraussetzung, um eine wissenschaftliche Annahme, sondern man muss hier auf das eigene individuelle Wesen des Philosophen zurückgehen, auf seine persönliche Anlage und Geistesrichtung, um den Weg vollkommen zu verstehen, den er einschlägt. Damit, dass Kant in der Ethik vom Begriff der Verbindlichkeit ausging, hat er dem Sittengesetz, wie er es später aufstellt, die Bahn bereitet; im Prinzip ist er schon mit diesem ersten Schritt, mit diesem Ansatz seiner Untersuchung über die Begründung des Sittlichen auf ein Gefühl hinausgegangen. Von hier aus lassen sich die meisten eigentümlichen Umbildungen psychologischer Begriffe in der Ethik verstehen: das Zurücktreten des Zwecks gegenüber dem Gesetz, des Gefühls für das Gute gegenüber der klaren Erkenntnis des Guten, die Auffassung des Willens als eines Vermögens der rein spontanen Selbstbestimmung, der Unterwerfung unter das eigene Gesetz.

So wertvoll die Aufschlüsse sind, welche man aus den Jahren 1763—65 über die psychologischen Hauptbegriffe der Kant'schen Ethik auf ihrer früheren Entwicklungsstufe erhält — für die nächsten Jahre versiegt die Quelle schriftlicher Zeugnisse Kant's so ziemlich ganz. Gerade die Entwicklung aus der früheren psychologischen Ethik zum späteren System der Ethik ist darum in ein Dunkel gehüllt. Nur ganz wenige Andeutungen geben die Briefe. Man kann aus einem Brief an Herz, der nicht datiert, aber jedenfalls vor Erscheinen der Kr. d. r. V. anzusetzen ist, schliessen, dass Kant damals noch eine engere Verbindung des Gefühls mit dem obersten sittlichen Grundsatz angenommen hat, als später: XI, 65: „Die obersten praktischen Elemente sind Lust und Unlust, welche empirisch sind . . . . . Der oberste Grund der Moralität muss nicht bloss auf das Wohlgefallen schliessen lassen, er muss selbst im höchsten Grad wohlgefallen, denn er ist keine bloss spekulative Vorstellung, sondern muss Bewegkraft haben und daher, ob er zwar intellektuell ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben". Es lässt sich in diesem Wort gerade kein Widerspruch mit der späteren Lehre von der Achtung gegenüber dem Sittengesetz finden, aber schon die Ausdrücke („Wohlgefallen") zeigen, dass das Gefühl, welches sich auf das Moralprinzip richtet, noch als ein innigeres, wärmeres gedacht ist, als später, wo es zu der Achtung erstarrt ist, von der Kant zweifelt, ob sie überhaupt noch ein Gefühl zu nennen sei.

Im ganzen kann man die Entwicklung dahin zusammenfassen, dass Kant der Vernunft im Verhältnis zum Gefühl immer höhere Bedeutung für die Erklärung des Sittlichen zuschreibt. Mit dem Inhalt der psychologischen Hauptbegriffe in der Ethik ändert sich nun auch das Formalprinzip. Hier kann man den Gang der Entwicklung etwas mehr ins Einzelne verfolgen.

Kant ist in der Ethik von psychologischen Beobachtungen ausgegangen. Die Ausweisung der Psychologie aus der Ethik hat zunächst noch keine Stelle. In der Untersuchung über d. Deutl. d. Grunds. d. natürl. Theol. u. Moral (1763) sagt er (I, 85): „Von den mancherlei Gefühlen der menschlichen Seele . . . . , ohne deren genaue Kenntnis und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr wird, dass die Zergliederung bei weitem nicht zugänglich sei . . . . .“ Und die Ausführungen dieser kleinen Schrift weisen durchaus als Methode der Ethik Beobachtung und Zergliederung der psychischen Erscheinungen auf. Dasselbe ist der Fall in den Beobb. Noch in den Bemerkungen dazu finden wir den Satz (XI, 242): „Bei den metaphysischen Anfangsgründen der Aesthetik ist das verschiedene unmoralische Gefühl, bei den Anfangsgründen der sittlichen Metaphysik das verschiedene moralische Gefühl des Menschen nach Verschiedenheit des Geschlechts, des Alters, der Erziehung und Regierung, der Rassen und Klimaten anzuwenden.“ In einem Brief an Herz vom 21. Februar 1772, in welchem Kant ein Werk „Die Grenzen der Sittlichkeit und der Vernunft“ ankündigt, also zu einer Zeit, da er schon die Grundlinien für seine neue Erkenntnistheorie und zugleich für die Neubegründung der praktischen Philosophie zieht, lässt er (XI, 25) in dem praktischen Teil dem zweiten Abschnitt, der von den ersten Gründen der Sittlichkeit handelt, einen ersten vorangehen, der „die allgemeinen Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde“ enthalten soll. Damit ist schon eine Abtrennung der psychologischen Untersuchung von der Behandlung der Ethik ausgesprochen, zugleich aber auch das Zugeständnis, dass eine solche psychologische Untersuchung der Ethik vorangehen muss. Und dass die Hauptbegriffe der Ethik sich ohne Hilfe der Psychologie gar nicht darstellen lassen, hat Kant noch des öfteren behauptet (s. den Brief an Herz XI, 65 und selbst r[1] 46). Ein Gradmesser für die Beiziehung oder Verwerfung der Psychologie in der Ethik ist überall die Art und Weise, wie er sich über die englisch-schottischen Philosophen mit ihrer Theorie vom

moralischen Gefühl ausspricht. In den Nachrichten von 1765 ist der Tadel, dass ihre Analyse ungenügend sei, schon etwas schärfer ausgesprochen, als in den Beobb. (1763). Und nun finden wir mit einemal die völlige Abwendung von der psychologischen Methode der englisch-schottischen Moralisten in der Inauguraldissertation (1770) I, 313 f. (§ 9): „philosophia moralis, quatenus principia dijudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit summo jure reprehenditur Epicurus una cum neotericis quibusdam ipsum e longinquo secutis ut Shaftesbury et asseclae". Diese wenigen Worte [1]) sind das einzige Zeugnis über die bedeutungsvollste Wendung in der Auffassung der Ethik. Die Wendung ist bezeichnet erstens durch Zurückführung der obersten Grundsätze der Ethik auf die reine Vernunft, zweitens durch die energische Zurückweisung der psychologischen Moral der englisch-schottischen Moralisten. Diese Wendung war herbeigeführt in Verbindung mit einer neuen Auffassung der grundlegenden erkenntnistheoretischen Frage; wenn man Kant's Verhältnis zu den Vorgängern betrachtet, so ist sie wohl auf einen erneuten und verstärkten Einfluss von Leibniz zurückzuführen. Bezeichnend ist, dass schon hier in der Zusammenstellung von Shaftesbury mit Epicur die grundsätzliche Gleichheit aller Gefühle im Verhältnis zu den sittlichen Grundsätzen angedeutet ist: alle Begründung der Ethik auf ein Gefühl — es sei das Lustgefühl Epicur's oder das moralische Gefühl Shaftesbury's — ist eudämonistisch: dieser Grundgedanke der Kr. d. p. V. hat schon hier seine Wurzel.

Die Ablehnung der Psychologie geht somit Hand in Hand mit der Betonung der allgemeinen Grundsätze, des Vernunftmässigen im Moralprinzip gegenüber dem Gefühl. Selbstverständlich ist mit der Abkehr von der psychologischen Ethik, wie sie vor allem durch die Engländer und Schotten vertreten ist, noch nicht die Entfernung der einzelnen psychologischen Begriffe gegeben, welche Kant in der vorkritischen Pe-

1) Zu vergl. in derselben Schrift 312, § 7: „conceptus morales non experiundo sed per ipsum intellectum purum cogniti" und in dem Brief an Lambert vom 2. Sept. 1770 (I, 359): „meine Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind".

riode ausgebildet hatte. Aber eine Umbildung der Begriffe fand statt; sie fällt ihrem grössten Teil nach in die Zeit vor dem Erscheinen der Kr. d. r. V. Zur Zeit als die Kr. d. r. V. erschien, mit welcher Kant seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen zu einem Abschluss brachte, war für ihn die Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie längst entschieden, die sich allmählich angebahnt und besonders unter dem Einfluss von Rousseau befestigt hatte (s. Windelband, Gesch. II, 26 f.). Aber als gemeinsames Erbteil nahmen theoretische und praktische Philosophie eine Anzahl fester Begriffe und Anschauungen mit sich, in welchen die Thätigkeiten und Organe des menschlichen Geistes bestimmt waren, und diese wurden dadurch vermehrt, dass Kant in der Periode, da er sein System ausgestaltete, eine Reihe von weiteren psychologischen Voraussetzungen zu diesen älteren Begriffen, die grösstenteils das Gepräge der Wolff'schen Schule tragen, aufnahm, oder besser: er bildete solche Begriffe, welche er, sei es von Wolff oder seinen Schülern oder von einem anderen Philosophen der Aufklärungszeit besonders von Tetens übernommen hatte, durch eigene Reflexion um. Solche Begriffe finden sich zunächst in der theoretischen Philosophie, in einem noch grösseren Umfang in der praktischen Philosophie, wie die vorangehenden Kapitel darzustellen versucht haben.

Es gibt eine Schrift Kant's, aus der man nachweisen kann, dass die Wendung zu der Ethik der kritischen Periode, auch abgesehen von den kurzen Andeutungen der Inauguraldissertation, in wichtigen Punkten schon früh erfolgt ist. Starke hat 1831 eine Nachschrift der Vorlesung Kant's über Anthropologie herausgegeben, von der er selbst bemerkt (Vorrede XII), dass sie aus der Zeit vor dem Erscheinen der Kr. d. r. V. (1781) stamme. Erdmann (Reflex. I, 1, p. 58) nimmt an, dass wahrscheinlich eine im Winter 1773 gehaltene Vorlesung zu Grund liegt. Die empirische Grundlage der Moral ist hier noch etwas stärker hervorgehoben, als später: „Alle Moral erfordert Kenntnis der Menschen, damit wir ihnen nicht schale Ermahnungen vorschwatzen, sondern sie so zu lenken wissen, dass sie anfangen, moralische Gesetze hoch zu schätzen und zu ihren Grundsätzen zu machen. Ich muss wissen, welche Zugänge ich zu den menschlichen Gesinnungen haben kann, um Entschliessungen hervorzubringen“ (vergl. auch p. 23). Kant könnte das später auch noch geschrieben haben, aber er hätte sich dann wohl etwas vorsichtiger ausgedrückt. Dagegen ist die prinzipielle Wendung bereits vollzogen. Gefühle können nicht Grundlage

der Sittlichkeit sein: „Unsere sogenannten Gefühle (denn die Modesprache bringt es so mit sich, moralische Gefühle von Sittlichkeit, Ehre u. s. w. zu haben, wie können wir aber Ehre fühlen?) sind nichts weiter als der unbekannte Grund in uns . . .“ Kant bringt hier diese Gefühle mit den dunklen Vorstellungen zusammen. Gegen die Gefühle des Wohlwollens u. s. w. finden sich schon scharfe Worte 92 f., 275 f., 213: „Wir sollen nicht aus Mitleiden, sondern aus Grundsätzen wohlthuend gegen das menschliche Geschlecht sein. Das Sympathische im Menschen rührt immer von dem Scheine und nicht von dem Werte der Sache her; so finden wir, dass das Mitleid mehrenteils Leidenschaft ist.“

Dass das Gute nicht auf Gefühle, sondern auf Grundsätze sich gründe, ist hier mehrfach deutlich ausgesprochen, mit einer Schärfe, die hinter den späteren Ausführungen nicht zurücksteht (ausser 213 z. B. auch 347; 349: „Wenn das Gute, das wir an uns haben, nicht auf Grundsätzen beruht, so ist es vergänglich und nichts nütze“). Das Gute ist auf Maximen zu gründen (294), wobei auch der Begriff Maxime definiert wird (subjektive Regel der Sittlichkeit). Auch die Unterscheidung von Glückseligkeit und Würdigkeit, glücklich zu sein, findet sich (349), sowie die scharfe Trennung zwischen dem, was der Mensch durch Naturanlage ist und was er durch Freiheit aus sich macht (ib.). Einige andere mehr psychologische Bestimmungen wurden schon oben (Kap. X, p. 282 f.) erwähnt. Ebenso finden sich Ansätze zur späteren Ethik in den Ausführungen über den Charakter (316 ff.).

Die angeführten Zeugnisse über die Entwicklung der Ethik Kants zeigen, dass dieselbe der theoretischen Philosophie parallel geht, dass die entscheidende Wendung in der Ethik selbst vorbereitet ist und dass die spätere kritische Ethik nicht einfach eine völlige Neuschöpfung infolge der erkenntnistheoretischen Umwälzung ist. Das Interesse für das grundlegende Problem der Ethik war in Kant auch während der Zeit rege, in der die theoretische Philosophie seine beste Kraft in Anspruch nahm, und wenigstens ein Teil der Grundgedanken der kritischen Ethik hat sich in ihm ausgebildet, ehe die Neubegründung der theoretischen Philosophie in der Kritik d. r. V. ihren Abschluss fand (vergl. auch aus dem 1773 geschriebenen Brief an Herz XI, 65).

Dass Kant die Mitwirkung psychologischer Begriffe nicht Wort haben wollte und aus welchem Grunde nicht, hat das erste Kapitel gezeigt. Merkwürdig ist nun, dass die Ablehnung der Psycho-

logie in der kritischen Periode eine immer entschiedenere wird. Das zeigt einmal der Vergleich zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. In der praktischen Philosophie wird eine psychologische Grundlage, ein Zurückgehen auf die „besondere Natur des Menschen", viel entschiedener zurückgewiesen, als in der theoretischen Philosophie. Es lässt sich das beobachten in der Verschiebung, die in einzelnen Begriffen eintritt, besonders im Begriff der Sinnlichkeit, überhaupt im Verhältnis des Empirischen zum Apriorischen (vergl. Erdmann, Kant's Kritizismus 154 f.). In der theoretischen Philosophie wird das Apriorische als die reine Form betrachtet, die erst in Verbindung mit dem empirischen Stoff Erkenntniswert erhält; trotz einzelnen Abweichungen, die sich der Betrachtungsweise der praktischen Philosophie annähern, wird in der Erkenntnistheorie als das Wertvolle das Produkt von Form und Stoff, von Apriorischem und Empirischem betrachtet. Dagegen in der Ethik wird Apriorisches und Empirisches von Anfang an nicht als zu gegenseitiger Ergänzung berufen angesehen (obwohl auch hier in den einzelnen sittlichen Regeln beides vereinigt sein soll), sondern in einen Gegensatz gestellt; infolge dessen wird der Nachdruck nicht auf das Produkt beider Faktoren, sondern einseitig auf den apriorischen Faktor gelegt: durch die apriorische Vernunft steht der Mensch in Verbindung mit der intelligibeln Welt [1]). Die grössere Zuversicht, mit welcher die Ethik vom Begriff des Noumenon Gebrauch macht, führt mit Notwendigkeit auf eine weiter gehende Entwertung der Ergebnisse, welche auf der Beobachtung der Gegenstände des inneren Sinns fussen, die doch als solche zur Erscheinungswelt gehören.

Weiter tritt diese Zurückschiebung des Psychologischen deutlich in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. gegenüber der 1. Aufl. hervor. Einmal in der charakteristischen Abänderung der 2. Auflage in der Einleitung r 46. Die 2. Aufl. schränkt hier die Notwendigkeit, psychologische Begriffe in der Darstellung der ethischen Prinzipien herbeizuziehen, gegenüber der 1. Auflage ein. Noch eingreifender wirkte die Scheu vor der Psychologie in der transscendentalen Deduktion der Kategorien (vgl. Erdmann, Kants Kritic. 233 f., Cohen, Theor. d. Erf. 323). Ein grosser Teil der Abänderungen der 2. Aufl.

1) Vgl. Vaihinger, Comm. 365: „In der Kr. d. pr. V. überwiegt die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Grundsätze a priori . . . . . über die Frage: wie ist das sittliche Erfahrungsurteil möglich, das auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit Anspruch erhebt".

ist hier auf Rechnung des wachsenden Gegensatzes gegen die Psychologie zu setzen.

Und endlich ist die Abneigung gegen psychologische Untersuchungen auch innerhalb der Ethik gestiegen. Es ist kein Zweifel, dass die Grundl. in ihrem ganzen Gedankengang, in der Methode, nach welcher sie das Sittengesetz zunächst in der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis aufsucht und es erst allmählich in seine strenge philosophische Fassung überführt, einer auf psychologische Voraussetzungen sich berufenden Ethik noch näher steht, als die Kr. d. pr. V. Die Grundl. hebt an mit dem Begriff des „guten Willens" und geht von da aus auf den Begriff der Pflicht über (Grundl. VIII, 16); sie leitet den kategorischen Imperativ ab aus dem Begriff der Pflicht (s. Grundl. VIII, 16 ff.); nun ist nach Kant's eigener Aussage (r[II] 46) der Begriff der Pflicht ein psychologischer: somit steht die Entwicklung der Grundl. der psychologischen Betrachtungsweise näher. Der Begriff der Pflicht wird nun freilich auch in der Kr. d. pr. V. eingeführt, und es lässt sich nachweisen, wie thatsächlich auch hier die ganze Entwicklung auf dem Begriff der Verbindlichkeit, der Nötigung durchs Sittengesetz ruht; aber es ist doch bezeichnend, dass Kant in der Kr. d. pr. V. wenigstens den Versuch gemacht hat, das Sittengesetz zu exponieren, ohne den Begriff der Pflicht zu Hilfe zu nehmen, der seine Stelle erst später erhält. Dass dann in der Metaph. d. S. die psychologischen Begriffe wieder unverhüllter zu Tage treten, kann nicht eine weitere Phase der Entwicklung begründen, in welcher die Abneigung gegen die Psychologie sich wieder vermindert hätte, vielmehr liegt es im Plan dieses Werkes, dass die in der Kr. d. pr. V. verborgenen psychologischen Begriffe hier hervortreten.

Blickt man von hier aus zurück, so lässt sich vielleicht das Ergebnis so zusammenfassen.

Kants Zweck war eine kritische Untersuchung des Sittengesetzes; er will die Bedingungen, die im Begriff eines unbedingt giltigen Sittengesetzes enthalten sind, entwickeln, eine richtige Formulierung desselben aufstellen, den Grund und die Art seiner Giltigkeit bestimmen. In der Verfolgung dieser Aufgabe hat er den kritischen Gesichtspunkt überspannt, so dass von ihm aus Entscheidungen über Fragen gegeben werden, die sich doch nur vom Boden der Erfahrung aus beantworten lassen. Dadurch werden einerseits berechtigte Gedanken in einer Weise ausgedehnt, dass sie psychologische Fragen zum voraus entscheiden durch

Annahmen, die doch psychologisch angesehen unhaltbar sind; andererseits wird das Gebiet dessen, was allein durch psychologische Untersuchung in der Ethik festgestellt werden kann, unberechtigt eingeschränkt. Endlich ist die Klarheit über das grundsätzliche Verhältnis transscendentaler und psychologischer Bedingungen und demgemäss kritischer und psychologischer Aufgaben nicht durchweg vorhanden. Es ist das geschichtlich dadurch verständlich, dass Kant zum erstenmal den kritischen Gesichtspunkt durchzuführen versucht hat, also mit einem Material zu arbeiten genötigt war, das trotz aller Umbildung durch ihn seine ursprünglich psychologische Prägung nicht verläugnen konnte. Wie die Erkenntnistheorie so hat auch die Moral gerade nach ihrer psychologischen Seite durch die veränderte Fragestellung im ganzen eine über alle früheren Arbeiten hinausgehende Vertiefung und im einzelnen reiche Anregung erfahren. Aber die Mängel der Moralpsychologie Kants sind darum nicht wegzuläugnen. Sie treten zu Tag schon in dem allgemeinen Rahmen der Begriffe, mit denen Kant arbeitet, den Seelenvermögen, der Trennung der oberen und unteren Vermögen, von Vernunft und Sinnlichkeit; sie zeigen sich besonders in der Frage nach den Triebfedern des sittlichen Wollens, aber auch schon im ersten Ansatz des Moralprinzips. Sie bestehen vor allem darin, dass der kritische Gesichtspunkt übertrieben, zum Teil auch, was ursprünglich als Ergebnis kritischer Abstraktion gedacht ist, psychologische Färbung erhält. Die Folge ist, dass in den Teilen der Ethik, in denen die psychologischen, empirischen Bedingungen des Sittengesetzes hervortreten müssen, in der Frage nach der Anerkennung des Sittengesetzes, nach dem Ineinanderwirken der Motive beim sittlichen Willen, nach der sittlichen Beurteilung und dem Gewissen, der Erziehung zum Sittlichen, in der speziellen Ethik, trotz vielen psychologisch wertvollen Ausführungen im einzelnen der Uebergang nicht einheitlich und klar gemacht ist und, was doch nur Sache der Erfahrung sein kann, nicht unbefangen anerkannt ist.

So war es nicht ein formales Versehen Kants, was die Psychologie über Gebühr in seiner Ethik zurücktreten liess, es war die Kraft und Neuheit seiner kritischen Vernunftlehre, welche die Psychologie in der Ethik wie einen Feind verfolgte, weil sie ihr eigentümliches Prinzip mit voller Konsequenz zum Sieg führen wollte. Das wichtigste Problem der Ethik hat Kant in Angriff genommen: die unbedingte Gültigkeit des Sittlichen zu erweisen, die

Autonomie des Menschen im Gebiet des Handelns, seine Unabhängigkeit von den Naturursachen festzustellen — da erschien eine psychologische Betrachtung des menschlichen Wesens wie ein Hindernis. Eine gerechte Beurteilung, welche die Psychologie zum Aufbau der Ethik für unentbehrlich hält und Kant seine Konstruktionsfehler in der Ethik nachzurechnen versucht, darf nicht verkennen, dass die Psychologie bei ihm nicht einem zufälligen Irrtum in der Methode, sondern einem berechtigten, wenngleich einseitigen Streben, jenes grosse Problem zu lösen, zum Opfer gefallen ist.

Verzeichnis der besprochenen Begriffe und Gegenstände.

Achtung 41, 87, 90 f., 136, 178, 187, 192, 194 f., 297 f., 296, 315.
Aesthetik, ihre Bedeutung für die Erziehung 297 f.
Affekt 58, 294.
Allgemeingültigkeit 72, 78, 119 f.
Analyse 222.
Analyse-Synthese 28 f., 181.
Anerkennung 197.
— des Sittengesetzes 185, 245 f.
angewandt — rein 14—18, 36–43, 176.
Anlage 283.
— zum Guten 282.
— zum Bösen 282–288.
Anschauung, intellektuelle 66, 119.
Anthropologie 12.
— pragmatische 12.
— praktische 14.
— moralische 36.
Anwendung des Sittengesetzes 39, 97.
Apperception, transscendentale 114.
a priori 26, 29, 73, 76, 118 f, 122, 325.
Architektonik der Kritiken 29.
Aufmerksamkeit 52, 61 f.

Begehren 83 ff., 198.
Begehrungsvermögen 55 ff., 58 ff., 63, 67, 148, 157, 159 f, 162, 164, 199.
Begriff 150, 153, 163.
Beispiel 291.
Beobachtung 44. Selbstbeobachtung 44. Beobachtung anderer Menschen 12, 31 f., 44.
bestimmen, sich 151.
Bestimmungsgrund 70, 75, 80, 84, 86, 95, 102, 166 f., 173—176.
— objektiver — subjektiver 177.
Beurteilung, moralische 90, 93 f., 97 ff., 165.
Bewunderung 226, 295.
Bewusstsein 249.
Böse, das radikale 172 f.

Charakter 299 f.
— empirischer 30, 164, 240.
— intelligibler 131, 164, 170 ff., 240 f., 263.

Ehrgefühl 314 f.
Eigendünkel 227.
Eigenliebe 127.
Einbildungskraft 48, 54, 61 f., 114, 143—146, 225.
Einheitsstreben d. Vernunft 120—123.
Empfindung 56.
Erfahrung 44, 118.
— innere — äussere 32 f.
erkenntnistheoretisch 182.
— erk.— psychologische Aufgabe und Methode 1–4, 20—22, 25—30, 62—67, 252, 309, 326 f.
Erkenntnisvermögen 55 f., 61, 63, 160.
Ethik, System der 67, 75, 79.
Exempel 291.

Fakultäten, obere — untere 252.
Form 18, 19, 91 f., 96, 117, 183, 202.
— Stoff 27, 28, 66 f., 307.
formal 191, 202, 248, 256, 289, 300.
— material 75, 253 f., 319.
Freiheit 16, 90, 131, 142, 185, 204, 238–242, 279 f., 287, 289.
— des Gemüts 53.
— des Willens 167–173.
Freiheitslehre 30, 184.

Gefühl 52, 55 f., 57 ff., 77, 80 f., 84 f., 147 f, 173, 175, 178, 187,

194, Kap. VII passim, 209—33, 250 f., 292, 293—99, 310—15, 318, 321.
Gefühl, moralisches 16, 194, 211 f, 216, 310, 321 f.
— des Erhabenen 225.
— intellektuelles 229.
Geist 58, 64.
Gemeingefühl 35.
Gemeinsinn 19.
Gemüt 52—55, 173.
Gemütsstimmung, frohe 297.
Gemütsvermögen 53.
Geschmack 63.
Geselligkeit 266.
Gesetz der Stetigkeit aller Veränderungen 6.
— moralisches 68, 72.
Gesinnung 171 f., 262.
Gewissen 48, 211, 242—264, 297.
Gewohnheit 165, 270, 299.
Glückseligkeit 76, 85 f., 128, 131 f., 145 f., 233, 235 f., 270 ff., 273, 276, 315.
Grundkraft 45—49.
Grundvermögen s. Grundkraft.
Gut, höchstes 188—190, 200, 235.

Hang 282.
Herz 258.

Ideal der Wissenschaft 32.
Idee 112. 115, 117, 144 f.
Imperativ, kategorischer 41, Kap. IV passim, 273.
Individualität 146 f.
individuell 145 ff.
Instinkt 107, 282 f.
intelligibel 64, 114, 130, 140, 148, 166, 169, 171, 274, 280.
— empirisch 281.
Interesse 121, 136, 177 ff., 204.

Kausalität 59, 152, 159 f.
Kraft 46, 51, 300.

Leben 53, 98.
Lebenskraft 81.
Leidenschaft 58, 282 f., 294.
logisch 110 f., 124 f., 160.
logischer Widerspruch 103 f.
Lust 56, 82, 198 f., 212, 218; s. a. Gefühl.
Lustgefühl 67, 76, 78, 80, 83, 85, 152, 315.

Maxime 68 ff., 71, 126 f., 133, 136, 150, 156 f., 163 f., 171 f., 177, 215, 291.
Metaphysik 38, 114.
Möglichkeit 282.
Moralprinzip 67.
Motiv 69, 76, 95.

Natur, menschliche 273.
Naturanlagen 100.
— Ausbildung der 100, 128 f., 300.
Neigung 87, 128, 131, 145, 186, 218—222, 233, 270, 276, 282 f., 289, 297.
Notwendigkeit 32, 65, 72, 78, 93, 96, 119 f., 122 ff., 133.

Objektiv 175.
— subjektiv 174—176, 307.

Pädagogik 24, 36.
persönliche Motive und Charakterzüge Kants 24 f., 35, 44 f., 123 f., 163 f., 222, 234, 252, 257, 301, 320.
Persönlichkeit 105 f., 127, 136, 143, 282.
Person 115.
Pflicht 16, 40 f., 90 f., 136, 187 f., 268, 269, 289, 326.
Pflichten, vollkommene — unvollkommene 266, 291 f.
— absolute 274, 316.
Psychologie, Kap. I passim, 265, 275, Kap. XI passim.
— rationale 6—10.
— empirische 10—14.
— in ihrem Verhältnis zur Metaphysik 10, 13.
— in ihrem Verhältnis zur Ethik 5, 14—17, 206, 264.
— in ihrem Verhältnis zur Logik 17, 18, 50.
— in ihrem Verh. zur Aesthetik 18—20.
— in ihrem Verh. zur Physik 32 f.
psychologisch 182, 204.
— transscendental 195 f., 214.
— psych. — transscendentale Frage 191 - 193, s. a. erkenntnistheoretisch.

Realität 137, 142.
Receptivität 209.
— Spontaneität s. Spontaneität.
rein s. angewandt.
Religion 298.

Schlussverfahren 250.
Seele 8, 51 f., 55, 64.
Seelenvermögen Kap. II passim, 249.
— obere und untere 61 ff, 65, 252.
Selbstbeobachtung s. Beobachtung.
Selbstbewusstsein 55, 115.
Selbstliebe 80, 85 ff., 88, 98, 176, 227.
Selbstschätzung 271, 296
Selbstzufriedenheit 227, 296.
Sinn 54, 55.
— innerer 53—55, 307.
— moralischer s. Gefühl.
Sinne 61 f.
Sinnesart, sympathetische 143.
Sinnlichkeit 54, 56, 62, 63, 65 f., 77, 108, 144, 169 f., 174, 177 f., 203.
— und Vernunft 29, 49, 62, 73, 88, 107, 144 f., 209, 220, 224 f., 234, 252.
— Verstand 62 f., 66, 77.
Spontaneität 109, 116 f., 119, 122.
— Receptivität 49, 64, 108, 153 f., 169 f.
Strafe 297.
Stoff s. Form.
subjektiv 21, 174, 176.
Synthese s. Analyse.
System 120.

Tier 169. Unterschied des Menschen vom Tier 58, 107.
Tierheit 138, 282.
— Menschheit 62.
transscendental 3, 20, 21, 27, 42, 55, 63, 110 f.
Transscendentalpsychologie 21.
Trieb 274 ff.
Triebfeder 174—178, 190, 195, 197, 215.
Tugend 269 f.
Tugendpflichten 267 f.
Typik 97, 110.

Ueberlegung 52.
Unlust 186, 218—222; s. a. Gefühl.
Urteil, moralisches s. Kap. VIII.
Urteilskraft 62 f., 100—102, 110 f., 160, 231, 250, 290—93.

Verantwortlichkeit 168.
Verbindlichkeit 90, 319 f.
Vernunft 25, 27, 42, 62 ff., 65, 67, 77, 91, Kap. V, 149, 151—161, 165 ff, 173, 175, 188, 208, 226, 231 f., 273, 276, 282, 317, 321.
— Erfahrung 29.
— praktische 60, 148, 268.
— Neigung 70.
Verstand 58, 60, 62, 108 f., 126.
Vollkommenheit 87, 129, 212, 270 ff., 273, 319.
Vorstellung 59 ff., 150, 163.
Vorstellungsvermögen 61.

Wesen, vernünftiges 16, 72, 78, 100, 104 f., 128 ff., 134—143, 158.
Wiedergeburt 301 f.
Wille 42, 58, 60, 63, 91, Kap. VI, 208.
— reiner 182 f., 193, 208.
Willensbestimmung 69, 101 f., Kap. VI.
— objektive 183.
— objektive — subjektive 184, 186.
— erweiterte 189.
— empirische 197.
Willkür 161—173, 174.
Wissenschaft 119.
Wohlgefallen 271, 320.
Wohlwollen 87, 211, 271, 315.
Wollen 69, 75, 82 ff.
Wunsch 59, 76, 162.

Zurechnung 168, 171, 239.
Zweck 43, 71, 83, 106, 121, 126 f., 130, 149 f., 152, 156, 188, 199—203, 265, 266 ff., 269.

Verzeichnis der citierten Philosophen vor Kant.

Baumeister 308.
Baumgarten, A. G., 61, 64, 77, 107, 151, 168, 174, 182, 219, 227, 238, 250, 257, 259, 273, 308 f.
Bilfinger, G. B., 32, 64, 77, 273, 308.
Butler 237 f., 243.

Cartesius 308.
Crusius 35, 51, 159, 307.

Englisch-schottische Moralpsychologie 34 f., 216, 306, 310—12, 321 f.

Garve 31, 189, 206, 258.

Hume 275, 312.
Hutcheson 34, 271, 294, 306, 310, 312 f., 319.

Leibniz 63, 154 f., 238, 308, 310 f., 322.
Locke 34.

Maupertuis 82.
Meier, G. F., 250, 308.
Mendelssohn 34, 51, 174.

Popularphilosophen 33 ff., 87, 125, 293 f., 306, 312.

Reimarus 107.
Rousseau 248, 275, 288, 290.

Scholastik 308.
Schulz 240.
Shaftesbury 34, 294, 306, 310, 312 f., 322.
Sulzer 34, 51, 82, 216, 266, 307.

Tetens 33, 47, 50, 51, 64, 82, 151, 159, 234, 236, 239, 306—8, 323.

Wolff 33 ff., 47, 51, 56 f., 59, 61 ff., 64, 87, 107, 116, 119, 123 ff., 129, 151, 153 ff., 159, 163, 168 f., 174, 182, 205, 212, 218, 227, 238, 245 f., 248—251, 257, 271, 273, 276, 291, 293, 306—312, 319, 323.

APR 30 1963

B
2799
E8H4

Hegler, Alfred
Die Psychologie in Kants Ethik

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 25 04 003 8